INSTITUT D'ETUDES ORIENTALES DE LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER

III

HAYY BEN YAQDHÂN

ROMAN PHILOSOPHIQUE D'IBN THOFAÏL

TEXTE ARABE

AVEC LES VARIANTES DES MANUSCRITS ET DE PLUSIEURS ÉDITIONS

ET

TRADUCTION FRANÇAISE

2e EDITION

REVUE, AUGMENTÉE ET COMPLÈTEMENT REMANIÉE

PAR

LÉON GAUTHIER

Docteur ès lettres
Professeur honoraire d'histoire de la philosophie musulmane
à la Faculté des lettres d'Alger

BEYROUTH
IMPRIMERIE CATHOLIQUE
1936

NOTE PRÉLIMINAIRE

SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS ARABES.

Un travail d'histoire de la philosophie musulmane n'appartient pas exclusivement à l'érudition orientaliste. Les mots arabes qui s'y rencontrent, termes techniques et noms propres, sont destinés à passer, tels qu'on les y voit transcrits, dans les livres d'histoire de la philosophie universelle. L'auteur d'un pareil travail ne doit donc pas s'attacher imperturbablement à un système de transcription rigoureusement scientifique, ayant pour conséquence inévitable de susciter à qui n'est pas arabisant trop de complications, de difficultés et d'énigmes. Nous suivons sur ce point l'exemple des de Sacy, des Munk, des Renan, etc., en adoptant toutefois un mode de transcription un peu plus strict. Nous distinguons, par exemple, le ق *q*, du ك *k*, le ط (t fort) *th*, du ت (t faible) *t* ; mais nous renonçons à distinguer le ح (h fort) *h*, du ه (h faible) *h*, le ذ (d zézayé) *dh*, du ظ (d emphatique) *dh*, etc., parce que la pénurie de l'alphabet français ne nous permettrait d'indiquer ces nuances, d'ailleurs légères pour qui n'est pas initié, qu'en surchargeant de signes conventionnels nos caractères. Cependant, nous rendons conventionnellement, suivant l'usage courant, le *hamza* par ' (sauf au début des mots, où sa prononciation est moins sensible) et le *'aïn* par ', afin de ne pas supprimer deux consonnes arabes. Nous rendons, en principe, le س (s faible) par *s* et le ص (s emphatique) par ç ; néanmoins, nous transcrivons س par ç lorsque, entre deux voyelles, il risquerait d'être indûment prononcé comme un *z*. Enfin, nous avons renoncé à modifier l'orthographe altérée de quelques mots devenus chez nous d'un usage tout à fait courant, comme *vizir*, *almohade*, etc. — Dans nos citations soit d'auteurs ou traducteurs francais, soit d'auteurs ou traducteurs étrangers que nous traduisons en français, nous ramenons à notre système de transcription les transcriptions variées de mots arabes, en particulier de noms propres, qui pourraient troubler certains lecteurs ; par exemple : Abentofail (Ibn Thofaïl), Abenjaldún (Ibn Khaldoun), risala (riçâla), etc.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

INTRODUCTION

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

La deuxième édition du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, avec traduction française, notes, etc., que nous publions ici, diffère considérablement de la première, éditée en 1900, et constitue, en somme, une œuvre nouvelle.

Depuis cette date, il a paru, sous notre signature ou sous celle d'autres orientalistes, divers travaux, qui ont rendu nécessaire une reprise en sous-œuvre de l'ancienne Introduction.

La possibilité, qui s'offrait à nous maintenant, de dépouiller, soit directement, soit d'après une copie photographique, trois nouveaux manuscrits, sans parler d'une troisième édition égyptienne, a eu pour conséquence un accroissement considérable de notre liste des variantes, et parfois une refonte du texte.

L'adoption d'un certain nombre de leçons meilleures et, d'autre part, une révision minutieuse de notre version française de 1900, révision plusieurs fois répétée dans nos conférences d'explication de textes philosophiques arabes à la Faculté des lettres d'Alger, nous ont permis d'améliorer sensiblement notre primitive traduction.

Nous avons enfin enrichi l'ouvrage de notes nouvelles, d'une Liste alphabétique des ouvrages cités, d'Appendices, et de divers Index alphabétiques renvoyant à la page et à la ligne : Index des termes techniques arabes avec leur traduction en français, Index des noms propres, Index des matières.

I. — Biographie sommaire d'Ibn Thofaïl (1).

Abou Bekr Mohammed ben 'Abd el-Malik Mohammed ben Mohammed ben Thofaïl el-Qaïcî (Abubacer chez certains scolastiques latins) (2) naquit à Wâdî-Ach (Guadix), en Andalousie, très probable-

(1) Voir, pour sa biographie complète et ses écrits, Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909.

(2) Voir Appendice III.

ment dans les dix premières années du XII[e] siècle de notre ère. Il devint premier médecin et vizir du khalife almohade Abou Ya'qoub Youçof, qui régnait à la fois sur l'Espagne musulmane et sur l'Afrique du Nord. Protecteur éclairé des savants, c'est Ibn Thofaïl qui présenta au « souverain des deux continents » le philosophe Ibn Rochd (Averroès), et qui l'engagea, sur un désir exprimé par ce prince, à entreprendre les fameux *Commentaires* des écrits d'Aristote. En 1182, sans doute à cause de son grand âge, il résigna ses fonctions de médecin du khalife, et c'est son protégé Ibn Rochd qui lui succéda dans cette charge ; mais il conserva celle de vizir, qu'il continua d'exercer, après la mort d'Abou Ya'qoub Youçof (1184), sous son fils et successeur Abou Youçof Ya'qoub. Il mourut à Marrâkech en 1185. Divers témoignages nous le représentent comme versé dans presque toutes les sciences de son temps.

II. — Œuvres.

On trouve mentionnés sous le nom d'Ibn Thofaïl plusieurs écrits sur des matières très diverses : poésie, médecine, astronomie, philosophie.

Mais, comme nous l'avons montré ailleurs (1), bien qu'il eût des vues, plus ou moins originales, sur le système planétaire, Ibn Thofaïl n'a rien écrit sur l'astronomie, sauf, dans son *Hayy ben Yaqdhân*, un passage épisodique de trois pages (2) sur les zônes de la terre, les régions habitables et inhabitables. De ses œuvres poétiques et médicales, peu importantes, il nous reste un tout petit nombre de pièces de quelques vers, remplies d'allusions à des évènements historiques contemporains, et peut-être un poème didactique sur les «simples» (3).

En ce qui concerne ses œuvres philosophiques, outre son célèbre roman philosophique intitulé *Histoire de Hayy ben Yaqdhân*, on lui attribuait, sur la foi d'un historien arabe du XIII[e] siècle, 'Abd el-Wâhid el-Marrâkochî, qui déclare en avoir vu le manuscrit autographe, un *Traité de l'âme*. On pouvait même croire qu'il existait à la Bibliothèque de l'Escurial un manuscrit de ce traité. Casiri, en effet, dans

(1) *Ouvr. cité*, pp. 26-27 ; Journal Asiatique, 1909 : *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XII[e] siècle.*

(2) Voir notre présente traduction, p. 18, l. 4, à p. 21, l. 12

(3) Voir Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 24, n. 2, et p. 25, l. 13 à dern. ligne.

son catalogue des manuscrits de l'Escurial, publié à Madrid en 1760-1770, sous le titre de *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, mentionnait, t. I, p. 203, n° DCXCIII, le manuscrit mutilé d'un *Traité de l'âme* dont l'auteur est Abou Bekr ben Thofaïl, l'Espagnol, de Cordoue, et qui a pour titre اسرار الحكمة المشرقية. Dans son catalogue des *Manuscrits arabes de l'Escurial*. Paris, 1884, 2 vol., t. I, p. 492, n° 669 (il faut lire 696), Hartwig Derenbourg faisait mention du même manuscrit, « en très mauvais état et dont le commencement est indéchiffrable ». Mais, dès 1859, Samuel Munk, dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 411, dern. l., avait émis la conjecture que ce manuscrit « est peut-être identique...avec le traité philosophique...[de *Hayy ben Yaqdhân*] ». Dans l'Introduction de notre première édition, nous faisions remarquer, à l'appui de cette conjecture, que le titre de ce manuscrit اسرار الحكمة المشرقية (1) est précisément le sous-titre du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, dont une partie traite de l'âme, et nous exposions encore d'autres raisons qui, en attendant une vérification directe, incitaient à penser qu'il s'agissait d'un seul et même ouvrage. Peu de temps après, en septembre 1900, sur nos indications et à notre demande, M. Francisco Codera, professeur à l'Université Centrale de Madrid, voulut bien se rendre à la Bibliothèque de l'Escurial et nous adresser copie de plusieurs pages tirées de différentes parties du manuscrit arabe n° 696 : elles établissaient péremptoirement l'identité fondamentale des deux textes (2). Le *Hayy ben Yaqdhân* est donc le seul ouvrage philosophique d'Ibn Thofaïl qui nous reste, et même le seul qu'il ait jamais écrit (3).

III. — L'originalité d'Ibn Thofaïl dans son roman philosophique.

En 1909, dans notre ouvrage intitulé *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, nous avons abordé, chemin faisant, la question de l'originalité d'Ibn Thofaïl en tant que philosophe et en tant que romancier.

Sur le premier de ces deux points nos conclusions restent intactes: Ibn Thofaïl n'a jamais visé à une véritable originalité philosophique(4).

---

(1) *Les secrets de la philosophie illuminative*. Il faut vocaliser مُشْرِقِيّة (*illuminative*) et non مَشْرِقِيّة (*orientale*) comme on le faisait naguère. Voir Léon Gauthier, *ibid*. p. 59, n. 1.

(2) Voir, pour plus amples détails, Léon Gauthier, *ibid*., pp. 32 à 35.

(3) *Ibid*., pp. 38 à 41.

(4) *Ibid*., pp. 92 à 98.

S'il a fait preuve parfois d'une originalité relative, que nous signalerons dans les notes, c'est en quelque sorte à son insu. Il a d'ailleurs pris soin de déclarer, vers la fin de son Introduction, qu'il emprunte le fond de ses doctrines à El-Ghazâlî, à Ibn Sînâ (Avicenne) et, accessoirement, à des philosophes récents de moindre importance (1).

Quant à son originalité comme romancier, un nouveau document a été mis au jour depuis 1909, qui change notablement l'aspect de la question. Un jugement d'originalité ne peut s'établir que d'une manière négative et provisoire : il n'est fondé que sur l'absence, au moment où on le porte, de documents attestant, de façon probante, la priorité et l'influence de quelque autre auteur. Or, avant 1909, on ne connaissait aucun texte auquel Ibn Thofaïl aurait pu emprunter la donnée générale de son récit. Il semblait même revendiquer la paternité de toute ou presque toute la partie narrative, en disant à la fin de son Introduction : « Je vais donc te raconter l'histoire de Hayy ben Yaqdhân, d'Açâl et de Salâmân, qui ont reçu *leurs noms* du maître Abou ʿAlî [Ibn Sînâ] », et surtout en déclarant, vers la fin du roman : « Ce récit comprend beaucoup de choses qui ne se trouvent dans aucun écrit et qu'on ne peut entendre dans aucun des récits oraux qui ont cours ». Nos recherches personnelles pour retrouver chez Ibn Sînâ, ou chez d'autres écrivains, les noms de ces personnages et quelques éléments du récit, n'avaient abouti, sauf en ce qui concerne les noms, qu'à de maigres résultats. Nous étions donc amené à conclure qu'en effet, outre ces trois noms, « à peine Ibn Thofaïl avait-il emprunté à ses devanciers, en les transformant de la plus heureuse façon pour les faire entrer dans un cadre tout nouveau, quelques éléments épars (2) » ; et il nous semblait prudent de ne pas croire notre auteur sur parole « quand il donnait...pour une tradition vénérable par son ancienneté... l'histoire qu'il racontait (3) ». Si notre romancier, disions-nous, « prête à la fable qu'il imagine... l'autorité d'une antique tradition », c'est sans doute « pour lui donner plus de consistance... par une innocente fiction propre à flatter le goût traditionaliste de ses coreligionnaires (4) ». De même pour les deux versions de la naissance de son héros : né, suivant l'une, par génération spontanée ;

(1) Traduction, p. 16, l. 7 et suiv.
(2) *Ibn Tofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 93 au bas. Cette conclusion reste intacte, jusqu'à plus ample informé, en ce qui concerne les écrivains proprement dits.
(3) *Ibid.*, p. 94, l. 21 à l. 23.
(4) *Ibid.*, p. 68, n. 3, à la fin.

né, suivant l'autre, d'une princesse persécutée qui l'abandonne dans un berceau flottant. « Cette mention, disions-nous, de deux versions différentes ayant chacune ses partisans, donnerait à penser qu'Ibn Thofaïl se borne à rapporter telle quelle une histoire toute faite ayant cours parmi les auteurs arabes, *ou même plutôt parmi les conteurs populaires*, et cette histoire échapperait par là même, tout entière, à la recherche des sources telle que nous l'avons définie, notre plan ne comportant pas des études de folklore. Mais l'idée de cette double version *peut être aussi*, et nous croyons qu'elle est en effet, un simple artifice de l'auteur, à l'intention de certains lecteurs que pourrait choquer l'invraisemblance de la formation d'un être humain par voie de génération spontanée » (1).

Or, environ seize ans plus tard, M. Emilio García Gómez, aujourd'hui professeur à la Faculté des lettres de Grenade, a eu la bonne fortune de trouver un nouveau document, auquel nous venons de faire allusion. Dans un opuscule intitulé : *Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián* (2) (Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid, 1926), il a rendu un compte détaillé de sa découverte, et en a déduit des conclusions touchant l'originalité romanesque d'Ibn Thofaïl. Adonné, nous dit-il, à des études de folklore et cherchant des données inédites sur la légende d'Alexandre-le-Grand dans la littérature musulmane de l'Espagne, il a « trouvé par hasard, dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque de l'Escurial, un conte intitulé *Histoire de Dhou'l-Qarnaïn* [c.à.d. d'Alexandre-le-Grand]... *et Conte de l'idole, du roi et de sa fille* » (3). Au cours d'une de ses expéditions, raconte ce texte (4), Alexandre arrive à l'île d'Arîn, où il rencontre une idole gigantesque portant une inscription. Un vieux savant la lui traduit, la lui explique, et lui apprend l'histoire de cette idole. Elle est l'œuvre d'un ancien roi très puissant, dont la vie présente avec celle de Hayy ben Yaqdhân de nombreux traits communs. Fils naturel d'une fille de roi et abandonné par sa mère dans un berceau flottant, il est poussé par les vents jusqu'à une île déserte et

---

(1) *Ibid.*, p. 68, n. 3, au milieu.

(2) Baltasar Gracián, *El Criticón*. Saragosse, 1re Partie, 1651. Voir *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 51 au bas, à p. 54, l. 2.

(3) P. 3, l. 14 à l. 18, et p. 7, l. 8, du tirage à part.

(4) P. 8, l. 18 et suiv. ; pp. 69 à 96, texte arabe *in extenso* et traduction espagnole du conte.

allaité par une gazelle dont le faon est mort ; il observe, raisonne, s'ingénie à capturer, à apprivoiser les animaux (mais ne devient ni savant, ni philosophe, ni mystique). Dans la seconde moitié du conte, on voit aborder sur cette île déserte un homme qui apprend au solitaire à parler et lui enseigne les sciences (1) (que le héros d'Ibn Thofaïl découvre tout seul), l'histoire des prophètes, les rudiments de la religion ; or, cet homme n'est autre que son père, l'amant de sa mère, le fils du vizir, devenu lui-même vizir du roi, puis disgrâcié et abandonné dans une barque par son souverain. Un navire, survenu par hasard, transporte dans l'île habitée le père et le fils ignorants de leur parenté. Le reste du récit (2) est pour nous sans intérêt : rien n'y correspond chez Ibn Thofaïl. Mais les traits généraux ci-dessus indiqués, et maints détails, offrent avec l'histoire de Hayy ben Yaqdhân une concordance frappante. M. García Gómez s'efforce d'établir, non sans vraisemblance, qu'au lieu d'être un écho, plus ou moins déformé, du roman philosophique, ce conte populaire est, au contraire, la source commune où Ibn Thofaïl et le célèbre jésuite aragonnais Baltasar Gracián ont séparément puisé. Ibn Thofaïl n'aurait guère fait qu'intercaler entre les deux moitiés de ce conte, dont la seconde commence à la rencontre du solitaire et de son père, la partie philosophique de son roman (3).

Est-ce à dire qu'il faille entériner sans restrictions ni mise au point toutes les conclusions de M. García Gómez ?

Notons d'abord qu'il semble nous imputer comme opinion absolue ce qui était de notre part l'indication d'une option provisoire, hasardée

(1) Texte arabe, p. 95, l. 20 = trad., p. 86, l. 24.

(2) Reconnaissance de l'enfant par la mère et identification du père, grâce à une pierre précieuse et à une épée ; pardon général du roi ; son petit-fils lui succède et érige l'idole.

(3) P. 27, l. 4 et suiv. — Dans une communication à la Section orientale de la Société archéologique russe (*Un problème hispano-arabe*), faite en 1922 à l'occasion de la traduction russe du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl par J. Kuzmin (St-Pétersbourg, 1920), D.K. Pétrof avait établi déjà, contre l'opinion généralement reçue, que le *Hayy ben Yaqdhân* n'est pas la source des premiers chapitres du *Criticón* de Baltasar Gracián. Mais le compte rendu de cette communication n'a été publié qu'en 1926 (Zapiski = Mémoires du Comité des orientalistes, II. Leningrad, 1926), presque en même temps que le travail de García Gómez, et celui-ci n'en a eu connaissance que plus tard. Voir sur ce point quelques détails complémentaires dans une analyse de l'opuscule de de G. G. par Ign. Kratchkovsky, Litteris, vol. IV, 1927, pp. 28-33. Cette analyse ne contient aucun élément de nature à nous intéresser dans la discussion qui va suivre.

sous certaines réserves, en l'absence de documents connus : nous avions soin de spécifier que nous limitions notre recherche des sources aux éléments qu'Ibn Thofaïl aurait pu « emprunter à un auteur déterminé » à l'exclusion des éléments fournis peut-être par le folklore, « récits populaires, légendes tombées dans le domaine public » (1), abandonnant aux folkloristes, présents ou futurs, servis par un heureux hasard, le soin de combler un jour cette lacune, regrettable à coup sûr mais inévitable. M. García Gómez peut-il sans illogisme qualifier de « peu logique » (2) cette attitude réservée, qu'il se voit obligé d'adopter lui-même, en excluant à son tour, expressément, du champ de ses propres recherches toute investigation d'ordre philosophique (3) ? Or, cette réserve, qui s'impose à lui, ne laisse pas de présenter ici un inconvénient grave : elle le conduit à sous-estimer, voire à méconnaître, même dans la partie romanesque, la véritable originalité d'Ibn Thofaïl, originalité qui consiste moins dans l'invention de traits narratifs inédits, ou de conceptions philosophiques novatrices, que dans la merveilleuse adaptation à un exposé philosophique sans grande nouveauté dans le fond, mais vivant et personnel dans la forme, de traits narratifs empruntés, souvent d'ailleurs transformés (4). Le tour de force d'Ibn Thofaïl, obligé de plier à l'exposition méthodique des spéculations les plus abstruses de son temps, scientifiques, métaphysiques, mystiques, exégétiques, une fable naïve et sans consistance, est d'avoir su trouver dans cette difficulté même le moyen de surpasser infiniment son pauvre modèle, et d'en avoir tiré un récit ferme, naturel, cohérent, auquel, d'un bout à l'autre, une haute idée directrice sert de principe organisateur (5). Ce mérite semble avoir échappé en partie à G. G. Soucieux avant tout d'établir l'emprunt, par la mise en relief des ressemblances d'ensemble et de détail, il glisse rapidement

---

(1) *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres* p. 68, n. 3.

(2) P. 13, l. 8.

(3) P. 12, l. 17.

(4) Voir *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 92-93. Nous signalerons dans nos notes, chemin faisant, divers exemples de cette habile adaptation.

(5) A savoir, la conception, commune à tous les falâcifa, des rapports et de l'accord entre la religion et la philosophie, conception exposée chez lui d'une manière moins didactique et moins approfondie que chez son successeur immédiat Ibn Rochd, mais déjà beaucoup plus nette que dans les écrits actuellement connus de ses prédécesseurs (voir *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 65-66, pp. 89-92 ; *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la relig. et de la philos.*, pp. 170-173 et tout le chap. III). G. G. n'y fait qu'une allusion incidente, p. 29, l. 22 à l. 27.

sur les différences : il n'insiste point sur les nombreuses et si heureuses transformations, trop longues à énumérer ici, que reçoivent chez Ibn Thofaïl les personnages, les épisodes. Et ce n'est pas seulement par forme de prétérition que, sur ce point, il fait tort à Ibn Thofaïl ; il a pris soin d'énoncer explicitement sa pensée en la résumant comme suit : « Cet exposé philosophique est le fond, l'objet primordial de l'ouvrage d'Ibn Thofaïl, et par suite y occupe la place centrale, la plus étendue. Bien que le goût littéraire affiné de l'auteur ait conservé, au cours de cette partie abstruse et élevée, le fil romanesque de la fable, ce fil y devient mince et ténu, tandis qu'en revanche il est démesurément gros et apparent dans le noyau des épisodes initiaux et dans le noyau des épisodes finaux de l'ouvrage, qui sont comme deux crochets de parenthèse enserrant la longue et admirable enclave philosophique. » (1) La netteté même de cette formule en fait d'autant mieux ressortir l'exagération. Ibn Thofaïl n'est point un conteur décousu qui, relatant une narration traditionnelle, s'attarderait, au beau milieu, à développer de longues théories spéculatives et les perdrait de vue plus ou moins complètement lorsqu'il reviendrait au récit. Ce qu'il faut dire, au contraire, pour rendre justice à notre romancier philosophe, c'est que, du commencement à la fin, la partie philosophique et la partie romanesque sont ce qu'elles doivent être : la seconde est parfaitement adaptée à la première, au grand profit du récit lui-même. Il n'y a pas « enclave », mais fusion. L'intention philosophique, d'un bout à l'autre, trie son bien dans le conte populaire, retient et façonne les épisodes qui lui conviennent, rejette les autres, en suscite de nouveaux, et fond en une synthèse harmonieuse les éléments élus. Les épisodes du début ne vont qu'à combiner les conditions favorables au développement d'un philosophe autodidacte dans toute la force du terme (2) ; ceux de la fin ne vont qu'à traduire en symboles narratifs

(1) P. 27, l. 8 à l. 15.

(2) Plus attentif aux analogies qu'à l'influence exercée chez Ibn Thofaïl par l'intention philosophique sur le choix et l'adaptation des épisodes, sur l'aménagement du récit, G. G. est conduit en particulier à déclarer que la version de la naissance par génération spontanée, dont il n'y a pas trace dans le conte populaire, « est absolument étrangère à la trame romano-allégorique de l'ouvrage et postiche... et nuit notablement à son déroulement » (p. 26, l. 21) ; qu'Ibn Thofaïl a simplement saisi là une occasion « d'étaler ses connaissances en cette matière » (p. 26, l. 17). — Or, s'il fallait reprocher à Ibn Thofaïl la juxtaposition de ces deux versions relatives à la naissance de son héros, c'est manifestement celle du conte populaire qui apparaîtrait comme inopportune,

l'impossibilité de hausser le vulgaire au niveau des spéculations philosophiques c'est-à-dire démonstratives, et les inconvénients d'une tentative de ce genre ; le fil de la narration « s'amincit » nécessairement lorsqu'il ne s'agit plus que d'exposer méthodiquement des raisonnements abstrus, excluant par nature toute représentation imaginative, tout épisode symbolique. — Ici donc, comme partout ailleurs, la division du travail, qui s'imposait également à l'historien de la philosophie et au folkloriste, n'entraînait pas de moindres inconvénients pour le second que pour le premier. Mais le folkloriste aurait pu, du moins, sans sortir de sa spécialité, apprécier plus équitablement, chez Ibn Thofaïl, cette originalité dans l'imitation, qui caractérise les imitateurs de génie (1).

---

comme imparfaitement adaptée au dessein essentiel de notre philosophe, puisqu'elle confère au futur autodidacte, sans parler d'une hérédité dont la notion n'apparaît guère à cette époque, un commencement, si rudimentaire soit-il, de vie sociale et d'éducation humaine. Aussi bien est-ce à la version savante qu'Ibn Thofaïl, comme on pouvait s'y attendre, donne manifestement le pas. C'est elle seule qui figure dans la phrase liminaire du récit (trad. p. 18, l. 6), oriente le début et forme l'ossature du roman : l'autre version n'est présentée qu'à titre subsidiaire (trad., p. 21, l. 18 à l. 21). C'est encore à elle seule que l'auteur fait allusion la dernière fois qu'il rappelle l'origine de Hayy (trad., p. 101 au bas et n. 2). Mais la version populaire ne laisse pas d'avoir elle-même, accessoirement, sa raison d'être : elle s'adresse, nous l'avons dit, à certains lecteurs que pourrait choquer l'invraisemblance de la formation d'un organisme humain par génération spontanée (voir *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 68, n. 3 ; ci-dessus, p. VII, l. 10) ; appréhension d'ailleurs justifiée, puisque nous voyons Ibn Rochd, au nom des principes aristotéliciens, faire grief à Ibn Sînâ d'avoir admis la possibilité d'une génération spontanée de l'homme à partir de la terre (*Aristotelis... Opera... Averrois... Commentarii*, VIII Physicor., f° 387 H ; II Metaphysicor., f° 35 D). Les péripatéticiens, Aristote, Thémistius, Ibn Rochd, etc., admettent bien, en principe, la génération spontanée, mais seulement pour certaines plantes, à partir de la terre en fermentation ou de débris végétaux putréfiés (*Aristot... Opera... Averr... Comment.*, I De generat. anim., chap. 1, f° 44 E), et pour de petits animaux, à partir de diverses matières en putréfaction : moucherons (vin), guêpes (cadavres de chevaux), abeilles (cadavres de vaches), grenouilles (eau), rats (fumier), etc. (*Ibid.*, I De generat. anim., f° 44 BK, f° 45 C ; II, f° 67 K, f° 70 G, f° 71 B ; XII Metaphysicor., comment. 18, f° 303 FG). — Et la version savante ne nuit point au déroulement général du roman, l'auteur ayant pris soin d'éliminer les épisodes du récit populaire qui étaient incompatibles avec la version savante (voir en particulier, ci-dessus, p. VIII, n. 2).

(1) Dans un ouvrage abondamment documenté, qui prend expressément pour centre d'intérêt le roman de *Hayy ben Yaqhdân* philosophiquement étudié, *The idea of Robinson Crusoe*. Watford, 1930, vol. I (l'auteur annonce un second volume), M. Antonio Pastor, Cervantes Reader à l'Université de Londres, a su

En résumé, l'intéressante trouvaille du *Conte de l'Idole* nous oblige à réformer, dans les limites et sous les réserves ci-dessus énoncées, notre jugement de 1909 touchant l'originalité romanesque d'Ibn Thofaïl : outre les noms de ses trois personnages et quelques traits, parfois contestables, suggérés par les écrits antérieurs, particulièrement ceux d'Ibn Sînâ, Ibn Thofaïl a tiré d'une tradition populaire, mais en les transformant de main de maître pour les plier au service de son dessein spéculatif, le cadre général et maints détails typiques de son récit.

Avant d'abandonner l'opuscule de G. G., je ne puis me dispenser de formuler au moins trois autres rectifications, dont la seconde de grande conséquence.

« Gauthier, dit-il, affirme que l'idée d'une intelligence humaine parvenant à sa pleine maturité par la seule réflexion individuelle sur les données de l'expérience, en dehors de toute tradition, de tout

---

dégager nettement ce qui fait la véritable originalité d'Ibn Thofaïl. Après avoir reconnu en passant que nous avions à bon droit, n'étant pas folkloriste, exclu de notre recherche des sources les récits populaires (p. 121, au bas), recherche qui, d'ailleurs, n'a pu aboutir plus tard à la découverte du conte en question par un folkloriste « que grâce à un heureux accident » (p. 121, n. 1), A. P. s'est attaché à montrer l'intime pénétration, dans le roman, de l'exposé didactique et du récit. « L'assemblage de ces spéculations et du récit, dit-il, n'est pas accidentel. Ils sont, au contraire, en intime relation » (p. 159, l. 19) ; « aucun incident de la carrière de Hayy n'est dû au hasard ou à la fantaisie, mais chaque détail a sa signification intentionnelle » (p. 277, l. 3 à l. 5 ; cf. p. 160, l. 6 et suiv. ; p. 161, l. 17 et suiv.). Il va jusqu'à déclarer que « l'originalité du médecin de cour est même, en un sens, plus grande que ne l'a cru Gauthier » (p. 122, l. 9) ; il entend par là qu'Ibn Thofaïl « a eu un seul et unique modèle, qu'il surpasse de loin » (p. 122, l. 19), « de son Robinson philosophe » (l. 14), à savoir « l'allégorie mystique d'Avicenne que devait publier Mehren » (l. 20), alors que j'avais indiqué plusieurs autres emprunts, parfois douteux, faits par Ibn Thofaïl à divers auteurs. A. P. déclare n'être pas arabisant (p. X, l. 1) : il suit généralement l'ancienne traduction Ockley, et en adopte certains contre-sens, dont il tire des conséquences, par exemple p. 124, l. 2, l. 5 ; p. 169, n. 2, l. 5 et suiv. Son livre n'en mériterait pas moins un examen détaillé. Bornons-nous à signaler ici un point d'importance majeure. A. P. ne semble pas avoir eu connaissance de notre ouvrage *La Théorie d'Ibn Rochd* [et des falâcifa en général] *sur les rapp. de la relig. et de la philos.*, publié en 1909, ni de notre article de 1928, *Scolastique musulm. et scolastique chrét.* ; c'est pourquoi, tout en admettant, après nous, que le thème principal du *Hayy ben Yaqdhân* est l'accord de la philosophie et de la religion (p. 163, l. 12 ; cf. p. 168, l. 20 ; p. 186, n. 3, à la fin), il confond, lui aussi, religion et *théologie* (p. 246, dern. l. ; p.247, l. 6, l. 8 et n. 2). Nous reviendrons plus loin (p. XXXI, l. 24, à p. XXXII, l. 3), à propos d'un article de W. Meijer, sur cette méprise fondamentale.

enseignement philosophique ou religieux, était, dans l'Orient musulman, au temps des prédécesseurs d'Ibn Bâddja, une idée qui flottait dans l'air (*Ibn Thofaïl*, p. 87) ; et il [Gauthier] cite en effet un passage de la *Logique* d'Avicenne sur la signification de la fithra (فطرة) ou disposition naturelle. Notons cependant, en passant, que ce n'est pas parmi les philosophes (Avicenne, Avempace [Ibn Bâddja], Ibn Thofaïl), *comme paraît l'indiquer Gauthier*, mais parmi les théologiens dogmatiques, et principalement mystiques et ascétiques, que *le problème* fut posé, avec la plus fine acuité, *dans toute son extension et son développement*, en traitant de cette fithra ou disposition naturelle, qui est, selon eux, une tendance spontanée de l'âme... à embrasser la religion naturelle, identifiée par ces théologiens musulmans, comme il est logique, avec la religion islamique. » (1) G. G. cite, à l'appui, un long passage d'un livre (2) d'El-Djawziyya (m. en 751 = 1350) rapportant les opinions de théologiens dont certains antérieurs à l'époque d'Ibn Thofaïl, commente ce passage et conclut : « Ce n'est donc pas *seulement* parmi les philosophes, *comme le dit Gauthier*, mais principalement parmi les théologiens, que... etc. » (3). — Cette critique de G. G. est à la fois tendancieuse et inexacte. Elle est tendancieuse, car elle m'attribue, pour la réfuter, une assertion qui n'est pas mienne. Je n'ai jamais *dit*, ni même *paru dire*, que *le problème* avait été posé, avant Ibn Bâddja, *seulement* parmi les *philosophes* : j'ai dit, dans le passage même cité plus haut par G. G., que « l'idée... etc. était, dans l'Orient musulman, *au temps* des *prédécesseurs* d'Ibn Bâddja, une idée qui flottait dans l'air » (*Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*, p. 87, l. 10). Cette expression « *au temps des prédécesseurs* », intentionnellement vague, désigne une époque, non une école, et peut englober tous les penseurs de l'Islâm antérieurs à Ibn Bâddja, philosophes, savants, théologiens,

---

(1) P. 20, l. 1 à l. 16.

(2) *Kitâb chifâ' el-'alîl fî maçâ'il el-qadhâ' wal-qadar...* etc. (*Livre de la guérison du malade, sur les questions du décret et de l'arrêt* [c. à. d. de la prédestination]... etc. Le Caire, 1323 hég., chap. XXX et dernier : Sur la *fithra*. Ce long chapitre est un formidable commentaire du célèbre hadîts du Prophète : « Tout enfant naît avec la *fithra* [certains textes ajoutent : de l'islâm], puis ses deux parents le font juif, chrétien, mage ; de même que la bête naît intacte : est-ce que vous en trouvez une qui soit mutilée tant que vous ne l'avez pas mutilée vous-même [par exemple des oreilles, disent les commentateurs] ? » (El-Djawziyya, p. ٢٨٣, l. 15).

(3) P. 22, av. dern. l. — Les passages mis en italique dans les textes de G. G. le sont par nous.

mystiques, littérateurs, poètes, etc., chez qui je ne pouvais afficher la vaine prétention d'avoir effectué une enquête exhaustive. G. G. eût donc bien fait de produire, si bon lui semblait, à titre de renseignement complémentaire, le texte d'El-Djawziyya, sans m'attribuer, pour la réfuter, une négation, ou, si l'on préfère, une limitation, qui n'était point dans mon texte et ne pouvait être dans ma pensée. — Mais en cessant ainsi d'être tendancieux, tout ce développement de G. G. n'en resterait pas moins entaché de confusions et d'erreurs.

En premier lieu, G. G. raisonne comme si la « Raison » des falâcifa et la *fithra* des théologiens étaient une seule et même chose. Il substitue, en fait, la seconde à la première, quand il déclare que *« le problème* avait été posé... *dans toute son extension et son développement* par les théologiens, en traitant de cette *fithra* ou disposition naturelle... etc. », après quoi, il ne parle plus que de la *fithra* théologique. Or, Ibn Thofaïl, il est vrai, ne s'attache nulle part à distinguer nettement la Raison (*ʿaql*) de la *fithra*. Il emploie huit fois le mot *fithra* (voir notre Index des termes techniques), six fois dans un sens flou : « *esprit, intelligence,* le *naturel* ». Deux fois il lui donne un sens un peu plus précis : « [grâce à l'excellence de son] *intelligence native* » (1) ; or, c'est à propos du très technique argument que le solitaire vient de trouver pour se démontrer à lui-même l'impossibilité d'un corps infini, donc en prenant le mot *fithra* dans un sens philosophique bien marqué, voisin de celui du mot *ʿaql* (Raison), et irréductible au sens exclusivement religieux que donnent au mot *fithra* les théologiens. Mais Ibn Sînâ, lui, a pris soin de distinguer la *fithra* de la Raison avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute. Si, à propos d'une question de logique, il introduit, d'une manière épisodique, la *fithra*, c'est précisément pour lui opposer la Raison. Il venait de dire que « certaines représentations imaginatives s'imposent fortement à l'esprit. Les unes sont vraies, d'autres vaines. Ces dernières ne sont infirmées que par la Raison et, une fois infirmées, elles ne disparaissent pas de l'imagination [les illusions de la perception, improprement appelées erreurs des sens : le bâton qui, plongé en partie dans l'eau, paraît brisé, etc.]. C'est pourquoi, ajoute-t-il, elles ne se distinguent pas, au premier abord, des [nécessités] premières de la

(1) P. ٧٧, l. 10 = trad., p. 59, l. 16 ; cf. ٧٥, l. 12 = 58, l. 2. Dans la première édition, nous avions traduit, un peu faiblement ce semble : « [grâce à ses remarquables] *dispositions naturelles* » (p. 60, l. 10).

Raison ; car, quand nous en appelons au témoignage de la *fithra*, elle rend le même témoignage que pour les [nécessités] rationnelles » (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 87, l. 20 à l. 28). Et plus loin : « Tout ce qui est nécessaire de par la *fithra* n'est pas vrai ; il y a beaucoup de faux. Il n'y a de vrai que la faculté naturelle appelée Raison. Quant à la *fithra* en général, elle est souvent trompeuse » (*ibid.*, p. 88, n. 1). On voit que la *fithra* avec sa trompeuse évidence, n'est introduite par Ibn Sînâ qu'à titre de repoussoir, pour mieux mettre en lumière l'évidence véritable de la Raison. Ayant sous les yeux de pareils textes, cités par nous *in extenso*, comment pouvait-on assimiler à la «Raison» des falâcifa la *fithra* des théologiens, et greffer ainsi sur une digression d'Ibn Sînâ une autre digression sur la *fithra* des théologiens, digression manifestement intempestive ? Comment pouvait-on confondre la « Raison » des falâcifa, qui permet à Hayy ben Yaqdhân, solitaire intégral, de découvrir et de systématiser, sans aide d'aucune sorte, toutes les *vérités* sans exception, scientifiques, philosophiques, morales et mystiques, et de fournir l'interprétation adéquate de tous les symboles de la religion révélée, avec la *fithra*, purement religieuse, des théologiens de l'islâm, « germe inné de la connaissance et de l'amour de Dieu, simple disposition à croire en un seul Dieu » (1), qui requiert

---

(1) El-Djawziyya, p. ٣٠٤, l. 13, et *passim*, en particulier p. ٣٠٤, l. 19 : ثبت ان فى الفطرة قوة تقتضى طلب معرفة الحق وايثاره على ما سواه وأن ذالك حاصل مركوز فيهـا.. G. G. traduit : « En la *fitra* existe una energía que reclama la búsqueda del conocimiento de Dios y su amor sobre todas las cosas, lo cual se da arraigado en la propia *fitra* » (p. 20, l. 31). Le verbe arabe *fathara* et ses synonymes, *khalaqa, djabala*, signifient créer dans le sens de *façonner* une chose, lui donner sa nature, sa structure, physique ou morale : « Notre Seigneur, qui a donné à chaque chose sa structure (*khalq*), puis une direction » (cité par El-Djawziyya, p, ٢٨٩, l. 11, comme une « parole du Très-Haut » [qui ne se trouve pas dans le Qoran : c'est ce qu'on appelle un *hadîts qodsî*] ; cf. *Hayy ben Yaqdhân*, p. ٨٨, l. 14, à p. ٨٩, l. 2 = trad., p. 67, l. 3 à l. 8. Le *Créateur* (*khâliq, fâthir*, participes actifs, qu'El-Djawziyya, dans un passage que nous utiliserons plus loin, emploie comme termes synonymes, p. ٣٠٦, l. 6), c'est le *Fabricateur* Souverain. La *fithra*, c'est donc proprement la nature, la *structure*, la *fabrique*, ainsi qu'on disait autrefois ; c'est la *structure primitive* (*el-fithra el-oulâ*, dans le titre même du chapitre), qu'Ibn Sînâ a déclarée susceptible de vérité, mais aussi d'illusion et d'erreur. Quant au participe passif *markouz*, que G. G. rend par *arraigado (enraciné)*, ce verbe *rakaza* signifie littéralement « créer (dans les entrailles de la terre) des veines d'or ou d'argent (se dit de Dieu) » (Dictionnaire arabe-français de Kazimirski, sous ركز). On reconnaît ici une ébauche de la célèbre comparaison que Leibniz appliquera non plus à la *fithra* religieuse mais à la Raison : les premiers principes sont *préformés* dans l'âme, comme

« la venue d'un prophète » (1) ou « d'un docteur, d'un missionnaire » (2), écho d'un prophète, pour la compléter (3), préciser ses formules (4), la remplir d'un contenu positif sous forme de symboles révélés ; qui, en un mot, pour les falâcifa, n'est qu'une forme spéciale de la *fithra* générale, et par conséquent s'oppose à la Raison comme la religion à la philosophie, comme la représentation imaginative à la connaissance intellectuelle, soit démonstrative soit intuitive ? (5) —

---

des veines qui, au sein d'un bloc de marbre, dessineraient la forme d'une statue. Nous traduirions donc, en serrant de près le texte arabe : « Il y a dans la *structure naturelle* [de l'âme] une faculté qui la détermine à rechercher la connaissance du vrai Dieu et à l'aimer plus que toute chose, et cela [c. à. d. la connaissance et l'amour de Dieu] se réalise en tant que préformé en elle comme des veines dans un minerai... » ; cf. p. ٣٠٤, l. 23.

(1) P. ٣٠٤, l. 27. Le texte dit : بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين « Dieu a envoyé les prophètes *comme* annonciateurs et avertisseurs », et non : « envía Dios a los profetas, *a los* evangelizantes y *a los* predicadores » (G. G., p. 21, l. 20).

(2) P. ٣٠٥, l. 5.

(3) G. G., p. 21, l. 27.

(4) P. ٣٠٤, l. 26 et l. 27. El-Djawziyya ajoute (p. ٣٠٤, l. 26 = G. G. p. 21, l. 17) : « sans créer dans la *fithra* ce qui n'est pas en elle ». Mais cette restriction ne peut évidemment porter que sur la simple tendance naturelle à reconnaître, aimer et servir un seul Dieu, tendance qu'un enseignement religieux peut fortifier quand elle est faible (p. ٣٠٤, l. 27), mais non créer, ni même modifier dans sa nature essentielle. Cette restriction, dans l'esprit du théologien musulman, ne peut viser des dogmes définis, indémontrables, qui ne sauraient être que d'origine révélée, prophétique, traditionnelle.

(5) Quand El-Djawziyya dit et répète que la fithra est le germe inné de la connaissance, du savoir (*'ilm*), il faut bien se garder d'entendre par ce terme la science au sens général du mot : le contexte montre qu'il s'agit exclusivement de connaissance religieuse. On sait que dans la terminologie du Qoran et des hadîts authentiques *'ilm* ne signifie point la science au sens des Grecs, des falâcifa et des modernes, mais la connaissance des choses révélées, du Qoran ou des hadîts. Dans le Qoran, *el-'ilm* désigne la révélation qoranique (II, 114), et parfois la révélation juive ou chrétienne (voir P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, pp. 75 à 78, pp. 87 à 91). Le célèbre hadîts, d'ailleurs apocryphe et anachronique : « Allez chercher *la science* (*el-'ilm*) jusqu'en Chine » signifiait : Allez recueillir *les hadîts* de la bouche des Compagnons du Prophète, maintenant dispersés par la conquête de l'Empire musulman. Plus tard, pour justifier l'étude, mise en vogue, des sciences païennes, de nouveaux exégètes, à la faveur d'un gros contresens, ont pris le terme *'ilm* dans ce hadîts au sens le plus général. Mais dans tout ce chapitre d'El-Djawziyya, le mot *'ilm* conserve son sens primitif, son sens religieux. En un sens religieux très large, il en vient à signifier la théologie (voir Gairdner, Der Islam, IV, 1914, *Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî-Problem*, p. 130, l. 28, l. 31, et n. 2 : *science = kalâm, théologie*. — Noter qu'il arrive à Ibn Thofaïl d'employer une fois, lui aussi, le mot *'ilm* en un sens purement religieux, quand il s'agit de désigner non plus la science de Hayy ben Yaqdhân, l'homme de la Raison,

Toutes les fois qu'El-Djawziyya s'applique à énoncer en termes précis le concept de *fithra*, il aboutit à des formules telles que celle-ci : On ne peut concevoir que l'âme « soit, à l'égard de son Créateur (*khâliq*) et Fabricateur (*fâthir*), dénuée du *sentiment de son existence* (1), [exempte] de l'aimer, d' [accepter] sa volonté » (2), et [par voie de conséquence] d'aimer la justice » (3). La *fithra* religieuse n'est rien de plus. Quant à l'hypothèse du solitaire, El-Djawziyya n'y fait en passant, qu'une sèche allusion (4), sans intérêt pour nous et cela pour deux raisons : 1° Il ne s'agit ici, comme toujours, que de la *fithra* religieuse (connaissance et amour de Dieu, sentiment de la justice) ; 2° L'écrivain arabe (m. en 1350) n'indiquant point l'auteur, ou les auteurs, de cette hypothèse, il serait purement arbitraire d'affirmer qu'il s'agit d'une source, théologique ou philosophique, antérieure à Ibn Sînâ (m. en 1037), ou même à Ibn Thofaïl (m. en 1185). — On voit de combien il s'en faut que la *fithra*, soit religieuse soit générale, se confonde avec la « Raison » des falâcifa, et que par conséquent les théologiens, en traitant de leur *fithra*, aient « posé dans toute son extension et son développement le problème » relatif à la possibilité d'un savant et philosophe autodidacte.

Passons maintenant à la deuxième et la plus importante des trois rectifications annoncées. La méconnaissance de cette distinction essentielle entre la *fithra* et la Raison conduit G. G. à interpréter à rebours la théorie fondamentale des falâcifa, en particulier d'Ibn Thofaïl, sur les rapports de la religion et de la philosophie. Il veut trouver en Açâl le *docteur indispensable* qui achève d'éclairer Hayy, et « qui lui fait voir comment cette religion qu'il professe naturellement coïncide avec la religion révélée » (5). C'est fausser radicalement la doctrine d'Ibn Thofaïl et des falâcifa sur les rapports de la religion et

---

mais *les sciences religieuses*, que se propose de lui enseigner Açâl, l'homme de la tradition avant de devenir disciple du philosophe autodidacte (*Hayy ben Yaqdhân*, p. ١٤٣, l. 7 = trad., p. 105, l. 15-16 et n. 1).

(1) عن الشعور بوجوده (p. ٣٠٦, l. 6-7). Il ajoute dans un autre passage, « et de son unité » (p. ٣٠٤, l. 23).

(2) P. ٣٠٦, l. 7.

(3) P. ٣٠٤, l. 23-24.

(4) « Si l'on supposait l'homme élevé seul [il vient de dire : sans aucun enseignement de ses deux parents ni de personne autre], puis capable de comprendre et de discerner, il se verrait certainement pencher vers cela [c. à. d. vers Dieu et la justice] et s'écarter du contraire » (p. ٣٠٤, l. 20).

(5) P. 21, l. 30.

de la philosophie: c'est en prendre le contre-pied. Le parfait philosophe, personnifié par Hayy ben Yaqdhân, n'a besoin de personne pour s'élever à la science parfaite de Dieu et du monde divin, comme de tout le reste. C'est seulement *après* que notre solitaire est parvenu de lui-même à cette connaissance intégrale, d'abord discursive, puis fondue en une indivisible unité par l'illumination de l'intuition extatique, c'est alors seulement, qu'Açâl survient, pour lui faire connaître non pas la moindre *vérité* nouvelle, mais uniquement des *symboles imaginatifs* de certaines hautes *vérités* philosophiques, symboles appropriés à la faiblesse d'esprit du vulgaire, et dont l'ensemble constitue proprement, avec certaines dispositions légales et certains détails rituels, qui ne sont point des *vérités* mais des ordres, la religion prophétique. Ce n'est pas Açâl qui vient *éclairer* Hayy : c'est Hayy qui donne à Açâl la clef philosophique, l'interprétation démonstrative, adéquate, de ces symboles religieux obscurs, dont les théologiens ne savent proposer que des interprétations *dialectiques*, divergentes et plus ou moins erronées. Hayy, en effet, expose le *premier* à Açâl sa science, sa philosophie, sa mystique (1) ; et Açâl s'avoue à lui-même « que toutes les traditions de sa Loi religieuse relatives à Dieu, à ses anges, à ses livres, à ses envoyés, au jour dernier, à son paradis et au feu de son enfer, ne sont que des *symboles* de ce qu'avait aperçu à nu Hayy ben Yaqdhân. Les yeux de son cœur s'ouvrent, le feu de sa pensée s'allume : il voit s'établir la concordance de la Raison et de la tradition ; les voies de l'interprétation allégorique s'offrent à lui ; il ne reste plus dans la Loi divine rien de difficile qu'il ne comprenne, rien de fermé qui ne s'ouvre, rien d'obscur qui ne s'éclaircisse : il devient un de *ceux qui savent comprendre* » (2). Plein « d'admiration et de respect pour Hayy ben Yaqdhân..., il s'attache à le servir, à l'imiter, à suivre ses indications..., etc. » (3). Singulier maître que ce docteur illuminé d'évidence rationnelle par son prétendu disciple ! C'est *ensuite* seulement (4) qu'Açâl, interrogé à son tour par Hayy ben Yaqdhân, « lui relate toutes les *descriptions* tracées par la Loi religieuse, du monde divin, du paradis, du feu [de l'enfer]... du rassemblement du genre humain rappelé à la vie..., de la balance, du pont. Et Hayy..., n'y

(1) *Hayy ben Yaqdhân*, p. ١٤٤, l. 2 à l. 7 = trad., p. 106, l. 3 à l. 13.
(2) P. ١٤٤, l. 7 à l. 13 = trad., p. 106, l. 3 à p. 107, l. 2.
(3) P. ١٤٤, l. 13, à p. ١٤٥, l. 3 = trad., p. 107, l. 2 à l. 5.
(4) P. ١٤٥, l. 4 à l. 12 = trad., p. 107, l. 9, à l. 21

voyant rien qui soit en opposition avec ce qu'il a contemplé dans sa station sublime..., reconnaît [de son côté] la sincérité du Prophète qui a tracé et propagé ces *descriptions* », c'est-à-dire le bien fondé de ces symboles imaginatifs destinés au vulgaire, y compris les dialecticiens c'est-à-dire les théologiens, mais non leur exactitude adéquate. — On voit donc que l'interprétation de G. G. renverse les rôles donnés par Ibn Thofaïl à Hayy et à Açâl, c'est-à-dire le rapport entre la religion et la philosophie, qu'ils personnifient. Nouvel exemple des mésaventures qui attendent le folkloriste quand il se hasarde, parfois à son corps défendant, sur le terrain de la philosophie, comme le philosophe sur celui du folklore. Une sorte de collaboration s'impose à eux, un contrôle réciproque, accompagné de la bienveillante indulgence que doit leur inspirer le sentiment des difficultés, des chausse-trapes, dont est semée la zône limitrophe entre les deux spécialités. — Nous nous sommes ici un peu longuement étendu sur ce point, parce qu'il forme l'idée maîtresse, parfois encore insuffisamment comprise, du roman philosophique d'Ibn Thofaïl et de toute la scolastique des falâcifa (1).

Reste à opérer (laissant de côté certaines inexactitudes de moindre portée) une troisième et dernière rectification. Il s'agit de la version relative à la naissance par génération spontanée, version dont nous avons montré plus haut l'importance. G. G. croit en avoir trouvé la source « dans un passage, *littéralement identique*, d'une *troisième riçâla de Hayy ben Yaqdhân*, attribuée à Avicenne et inconnue de Gauthier » (p. 17, l. 12, cf. p. 18, l. 18). Cette double assertion, existence d'une troisième riçâla contenant la version savante de la naissance par génération spontanée, imitation *littérale* de cette version par Ibn Thofaïl, G. G. la fonde sur un texte unique des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun. Dans un chapitre sur l'Art des accouchements, l'historien musulman, au cours d'une longue digression sur *l'origine de l'espèce humaine en général*, dit épisodiquement que, suivant Ibn Sînâ, l'influence des corps célestes peut, à de rares époques dans la suite des siècles (2),

(1) Voir *La théorie d'Ibn Rochd sur l'acc. de la relig. et de la philos.*, et notre article de la Rev. d'hist. de la philos., 1928, *Scolastique musulm. et scolastique chrét.* Cf. Appendice VI.

(2) Ce passage guillemeté d'Ibn Khaldoun qui va suivre, G. G. le cite en français dans la traduction de Slane, t. II, p. 385. Nous le reproduisons tel quel par scrupule, malgré les imperfections de cette traduction, quitte à corriger chemin faisant, entre crochets, le dernier membre de phrase, dont le faux-sens a contribué, comme on va voir, à induire G. G. en erreur.

« amener, par le moyen d'une chaleur convenable, la fermentation d'une masse d'argile, dont le tempérament correspond à celui de l'homme, et la convertir en un être humain. Alors une femelle de l'espèce des animaux pourra être destinée à élever cet enfant, parce qu'elle aura été créée avec un instinct qui la portera à le nourrir et à veiller sur lui avec une affection maternelle jusqu'à l'époque du sevrage et de l'existence complète. Ce philosophe [Avicenne] s'étend longuement sur *cette théorie*, qu'il développe dans le traité intitulé *Hayy ben Yaqdhân* [le texte porte واطنب فى بيان ذالك فى الرسالة التى سماها برسالة حى بن يقظان « il a exposé longuement *cela* dans la riçâla qu'il a intitulée *Riçâla de Hayy ben Yaqdhân* », *cela*, c'est-à-dire *ce dernier point*, à savoir la conversion d'une masse d'argile en un organisme humain puis l'allaitement par une bête, et non pas toute la *théorie* en question, auquel cas l'auteur n'aurait pas manqué de dire ذلك كله « *tout cela* »]. « La lecture de ce passage des *Prolégomènes*, ajoute G. G., *suffit à dissiper tout doute* sur la source qu'a utilisée Ibn Thofaïl pour donner sa première hypothèse sur la naissance de Hayy... Or, le passage cité n'appartient pas à l'authentique *Riçâla de Hayy ben Yaqdhân* d'Avicenne... publiée par Mehren... Il s'agit, sans doute, d'une troisième *Riçâla de Hayy ben Yaqdhân*, distincte de celle d'Avicenne *et de celle d'Ibn Thofaïl (le texte d'Ibn Khaldoun ne permet de supposer en aucun cas qu'il se réfère à celle-ci)*, et qu'on attribuait couramment, quoique faussement, au premier, puisque comme telle la cite Ibn Khaldoun. » (1) — Mais G. G. aurait compris la fragilité du témoignage d'Ibn Khaldoun et des conclusions que lui-même en tire, s'il s'était rappelé deux points, que nous avons signalés dès 1900 et 1909 : 1° Le texte authentique du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl est couramment attribué à tort par des lettrés musulmans, jusque sur la page de titre des manuscrits eux-mêmes, tantôt à Ibn Sab'în, *tantôt à Ibn Sînâ (*Avicenne) (2). Cette confusion courante, Ibn Khaldoun a dû d'autant plus vraisemblablement la commettre à son tour, qu'il semble ne rien savoir du roman d'Ibn Thofaïl et d'Ibn Thofaïl lui-même, dont on ne trouve pas mention dans les trois gros volumes, abondamment documentés par ailleurs, de ses encyclopédiques *Prolégomènes* ; 2° Cependant, G. G.

(1) G. G., p. 25-26.

(2) Voir notre première édition du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, Introduction, p. XIII, section VIII (manuscrit d'Alger), et p. XVI, au bas ; cf. 2e éd., texte arabe, p. ١, titre de A ; *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 37, n. 2.

déclare dans une simple parenthèse, et sans s'expliquer autrement, que «le texte d'Ibn Khaldoun ne permet en aucun cas de supposer qu'il se réfère à la riçâla d'Ibn Thofaïl ». Je ne trouve dans le texte d'Ibn Khaldoun qu'une seule raison à laquelle cette parenthèse de G. G. puisse faire allusion : c'est que, d'après l'historien musulman, l'auteur de la riçâla en question (selon lui Ibn Sînâ) introduit l'hypothèse de la génération spontanée à partir d'une masse d'argile *pour* expliquer l'origine *de l'espèce humaine en général,* dont il ne serait pas question dans la riçâla d'Ibn Thofaïl. Mais ici, G. G. oublie le second des deux points signalés par nous jadis, à savoir que, près de deux siècles avant Ibn Khaldoun, on trouve déjà la même erreur chez l'historien El-Marrâkochî, qui connaissant pourtant le fils d'Ibn Thofaïl et déclarant avoir vu le manuscrit autographe de notre roman philosophique, n'en affirme pas moins que « le but de la *Riçâla de Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl est d'exposer *l'origine de l'espèce humaine* suivant la secte des falâcifa » (1). D'ailleurs, le passage d'Ibn Khaldoun, expurgé du faux sens de traduction que nous avons corrigé plus haut, ne dit même pas que la *théorie* exposée dans le contexte, sur les influences célestes, leur rôle dans l'apparition de l'espèce humaine et sa réapparition après disparition, par génération spontanée, sur l'art des sages-femmes, sur le rôle de l'instinct, se trouve dans la prétendue riçâla d'Ibn Sînâ plutôt que dans un autre de ses ouvrages. Enfin, l'erreur d'El-Marrâkochî, compliquée chez Ibn Khaldoun d'une attribution hétéronyme, est moins une véritable erreur qu'une exagération : car s'il est exagéré de dire qu'Ibn Thofaïl a eu pour *but,* et surtout pour but principal, d'exposer l'origine *de l'espèce humaine,* notre romancier-philosophe n'en déclare pas moins, en passant, au début du roman, que dans cette petite île déserte située sous l'équateur, « *l'homme* naît sans mère ni père », de l'argile en fermentation (texte arabe, p. ٢٠, l. 7-8 = trad., p. 18, l. 5-6; cf. p. ٢٤, l. 3-4 = p. 21, l. 16-17), et il ajoute un peu plus loin (p. ٢٤, l. 4-5 = p. 21, l. 19) que suivant les partisans de la version savante, « Hayy ben Yaqdhân est *un de ceux* qui sont nés [ainsi] dans cette région, sans mère ni père ». Nous n'apercevons donc plus aucune raison d'affirmer avec G. G. que « le texte d'Ibn Khaldoun ne permet de supposer en aucun cas qu'il se réfère à la riçâla d'Ibn Thofaïl ». On voit qu'en dépit du témoignage, unique et inconsistant, d'Ibn Khaldoun, l'existence d'une troisième *Riçâla de*

---

(1) Voir *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres,* pp. 38 à 41.

Hayy ben Yaqdhân, distincte à la fois de l'authentique riçâla d'Ibn Sînâ et de celle d'Ibn Thofaïl, et d'où Ibn Thofaïl aurait tiré *littéralement* la version savante de la naissance de son héros, reste sans fondement. Il s'agit là, tout simplement, du roman même d'Ibn Thofaïl, qu'Ibn Khaldoun a, par une erreur courante, attribué à Ibn Sînâ. Tout comme les entités que pourchassait Guillaume d'Occam, les riçâlas ne doivent pas être multipliées sans nécessité. — Mais Ibn Thofaïl donne, à plusieurs reprises, cette version savante comme ayant, elle aussi, des partisans (1). *Il se peut* donc qu'il l'ait empruntée, sauf certaines additions ou retouches, à quelque médecin d'esprit aventureux, qui aurait voulu montrer la possibilité d'une génération spontanée de l'organisme de l'homme. Voilà un nouveau point sur lequel, par une nécessité fâcheuse, le folkloriste aussi bien que l'historien de la philosophie musulmane doivent se résigner à restreindre le champ de leurs investigations, en abandonnant cette recherche à quelque autre spécialiste, historien de la médecine arabe, servi peut-être, à son tour, par le hasard.

IV. — Les manuscrits et éditions. Établissement de notre texte.

A — *Manuscrit d'Alger.* Daté de 1180 hég. (= 1766), sans nom de copiste. Il mesure 15 cm. × 20 cm. 5, et compte 46 feuillets (90 pages, page de titre non comprise), de 23 lignes couvrant 9 cm. × 15 cm. Beau papier légèrement glacé. Écriture sans recherche, mais très lisible. Soigneusement ponctué. Actuellement à la Bibliothèque nationale d'Alger, sous le n° 2023. Sur les circonstances dans lesquelles nous l'avons découvert, sur les qualités et les défauts de ce manuscrit, qui a servi de base principale à notre édition de 1900, et qui reste, en somme, le meilleur de nos manuscrits, voir notre 1[re] édition, pp. XIII-XIV, et *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 37 et n. 2. — Ponctué à la maghrebine : ڢ = fâ, ڧ = qâf. Sauf de rares exceptions, le copiste écrit le double point diacritique sous la forme d'un petit trait incliné, semblable à un fat'ha ou à un kasra(ex. : يستطيع = يستطيع), même parfois quand les deux points appartiennent à deux consonnes successives (منزلة = منزلة). Il écrit systématiquement sans point le noun final (ex. : كان = كان). Il donne la même forme au râ, au dâl, au noun final.

(1) Trad., p. 21, l. 18 ; p. 23, l. 11 ; p. 26, l. 1-2 ; p. 28, l. 4 à l. 20.

Il met un point sous l'alif du lâm-alif. Fréquemment, pour terminer une ligne, il écrit le début du mot suivant, le barre, puis il écrit le mot en entier au commencement de la ligne suivante. Il commet certaines fautes d'orthographe systématiques, ex. : يقضان pour يقظان ; ضبيه pour ظبية ; مظنون pour مضنون ; حيات pour حياة ; نجات pour نجاة. Mais, en somme, il est généralement correct, présente très fréquemment les meilleures leçons, et surtout il est exempt de nombreuses gloses interpolées qui figurent dans la plupart des autres textes.

B — *Manuscrit de la Bibliothèque du British Museum de Londres*, P 1194 Add. 16.659. Fait partie d'un recueil sans date et sans nom de copiste ; d'une jolie écriture fine, élégante, parfaitement lisible ; ponctué à l'orientale : ڢ = fâ, ق = qâf. Il mesure environ 14 cm. × 23 cm. et compte, en 23 feuillets, 46 pages, joliment encadrées, de 31 lignes, couvrant 9 cm. 5 × 17 cm. (mesures prises sur notre photographie de ce manuscrit, qui est en vraie grandeur si l'on en juge par la double échelle, en centimètres et en pouces, photographiée en tête de chaque page). Le scribe, d'une intelligence et d'une instruction médiocres, commet fréquemment des fautes, parfois grossières, de grammaire, d'orthographe, ou de simple bon sens. Il remplace presque toujours la particule هل par la particule بل au mépris des non-sens qui résultent de cette substitution. Il emploie systématiquement certaines graphies défectueuses, telles que كلواحد pour كل واحد ; فكانما pour فكان ما ; والكانت pour وان كانت ; منجملة pour من جملة ; etc. Le double point diacritique se confond souvent chez lui avec le point simple ; cette observation s'applique en particulier au nom propre اسال : B l'écrit systématiquement ايسال , mais parfois aussi ابسال , sans doute par confusion du point double avec le point simple.

C — *Manuscrit de la Bibliothèque khédiviale du Caire.* Compte, en 62 feuillets, 121 pages (page de titre non comprise) de 15 lignes. Inscrit au Catalogue, en arabe, de cette bibliothèque (Le Caire, 1893, 8 vol.), vol. VI, p. ٨٨, n° ٦١٩٣, sous le nom de ʿAbd el-Haqq Ibn Sabʿîn et sous le titre كتاب اسرار الحكمة المشرقية , faux nom d'auteur et titre incomplet (simple sous-titre) donnés par le manuscrit lui-même, f° ١ r°. Sans date et sans nom de copiste. Le f° ١٦ porte en tête, en écriture anglaise, la signature, avec paraphe, *Ibrahim Rached*, qui paraît être celle d'un possesseur du manuscrit. Ponctuation orientale : ڢ = fâ, ق = qâf. Écriture lisible ; mais les points diacritiques manquent

si fréquemment que nous avons dû renoncer à signaler dans la liste des variantes ces manquements innombrables. La forme du yâ final se confond, bien souvent, avec celle du noun final : c'est ainsi que من (noun sans point) se confond à chaque instant avec ڧ (fâ sans point) ; de même, le groupe لى à la fin d'un mot se confond avec ل final : par exemple, la particule الى est écrite ال. — Il remplace systématiquement par un madda l'alif suivi de hamza : الماۤ pour الماء ; الهواۤ pour الهواء ; استواۤ pour استواء ; etc. Le nom propre يقظان est toujours écrit correctement, avec ou sans point sur le dhâ ; اسال est toujours écrit ابسال avec ou sans point sous le bâ ; سلامان est écrit correctement, sauf une fois où, par addition après coup d'un kef, il devient سلامكان et une autre fois où il est écrit سامكان. Assez souvent, un caractère initial (بـ) ou médial (ـبـ) porte à la fois deux points dessus et deux points dessous : il peut donc être lu soit tâ soit yâ. Mais en pareil cas, l'un des doubles points est indiqué le plus souvent par un petit trait, suivant un usage fréquent du copiste, l'autre par deux points séparés ; or, cette seconde leçon, même fautive, est presque toujours, en même temps, celle du manuscrit L, copie manifeste de C comme on le verra plus loin. Il y a donc lieu de penser que la leçon indiquée par deux points séparés est une correction, souvent peu judicieuse, faite probablement sur le manuscrit C par le scripteur même de L. Parfois, un mot porte un signe accessoire ou une correction, qui a le plus souvent pour objet de raturer un point diacritique (‘), ou de confirmer une lettre de lecture douteuse (par ex. : يجمعه) sans qu'on puisse décider avec certitude, sauf excep-

ح

tions, si ces additions sont du scripteur lui-même, procédant à un collationnement, ou d'un lecteur ayant ou non sous les yeux un autre manuscrit. Enfin, ce manuscrit C corrige en marge quelques fautes du manuscrit qu'il reproduit, fautes que nous ne trouvons pas dans nos autres textes. — Le titre du manuscrit, qui est le sous-titre du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, et l'identité de l'incipit, donné par le Catalogue de la Bibliothèque khédiviale, avec l'incipit de notre manuscrit A, nous avaient conduit, dès l'année 1900, à voir dans cette prétendue riçâla d'Ibn Sab'în un nouveau manuscrit du roman philosophique d'Ibn Thofaïl. En avril 1909, au cours d'une mission en Egypte, Monsieur J. D. Luciani, dont nous avons à déplorer la perte avec l'Algérie officielle et le monde des arabistes, a bien voulu copier, à notre demande, plusieurs pages du manuscrit du Caire, qui confirmèrent l'identification (voir *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p.36, et p. 37, n. 1).

L — *Manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leyde*, Cod. Or. 2291 (Ancien fonds E. J. Brill, p. 160, nº 573 du Catalogue dressé par Carlo Landberg). Sans nom de copiste et sans autre date que la mention suivante en marge du colophon : قوبلت سنة ٩٨ [collationné en l'année 98 (sans chiffre des centaines)]. Belle écriture. Ponctué à l'orientale : ف = fâ , ق = qâf. Il mesure 16 cm. × 23 cm. 5, et compte 77 pages de 25 lignes. La marge du haut mesure 3 cm. et celle du bas 2 cm. 5. Le copiste écrit le double point diacritique sous forme d'un petit trait horizontal. Le yâ final porte toujours deux points souscrits, même quand il a le son *a*. Les deux points sur tâ marbouta, le hamza final ou médial, manquent parfois. Le ghaïn médial (ـغـ) et le fâ médial (ـفـ) se confondent. — Étroitement apparenté au manuscrit du Caire, le manuscrit de Leyde en est manifestement une copie directe. Nombre de fautes qu'il commet ne peuvent s'expliquer que par une interprétation erronée de certaines graphies ou négligences propres à C. Il incorpore dans son texte, sauf de très rares exceptions, toutes les corrections ou additions que C porte en marge ou en interligne. Il corrige parfois une faute d'orthographe, répare une bévue ou l'omission d'un hamza. Il rétablit tous les points diacritiques, si fréquemment absents de C ; mais il ne les rétablit pas toujours judicieusement. — Nous ignorions l'existence du manuscrit de Leyde, qui faisait encore partie du fonds Brill, quand M. le Dr Josef Řehák, de Prague, nous écrivit, en avril 1911, pour nous informer que, mis en éveil par notre identification du manuscrit du Caire, et trouvant dans le Catalogue du fonds Brill la mention d'un manuscrit de même titre, également sous le nom d'Ibn Sab'în, il avait jugé que le cas était le même et qu'il s'agissait d'une réplique du manuscrit de la Bibliothèque khédiviale. Il s'était fait communiquer de Leyde ce nouveau manuscrit du *Hayy ben Yaqdhân*, et en avait relevé, par rapport au texte de notre édition, environ 1600 variantes. Il avait l'amabilité de nous en envoyer, à toutes fins utiles, la liste complète, en même temps qu'un tiré à part d'un article en langue tchèque sur *Ibn Thofaïl et ses œuvres*, qu'il venait de faire paraître dans les Comptes rendus de l'Académie tchèque (année XX, 1911) pour s'assurer la priorité de cette découverte, et un résumé manuscrit, en français, du contenu de cet article. Plus tard, nous avons pu obtenir, à notre tour, communication du manuscrit et le collationner de bout en bout, puis en faire tirer une rotographie (photographie blanc sur fond noir), actuellement conservée, ainsi que les rotographies de B et de C, dans la collection de manus-

crits arabes de la Faculté des lettres d'Alger, et sur laquelle nous avons procédé à un nouveau collationnement. Dans ce double travail de dépouillement, qui nous a fourni bon nombre de variantes nouvelles, la liste de M. Řehák nous a servi comme terme de comparaison.

P — *Édition Pococke* (texte arabe avec traduction latine, par Edward Pococke fils, et Préface en latin par Edward Pococke père) : *Philosophus autodidactus* sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail *de Hai ebn Yokdhan*, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit. Ex Arabica in Linguam Latinam versa ab Edvardo Pocockio. Oxonii, A. D. 1671. La seconde édition (Oxonii, A. D. 1700), en dépit de la mention *Editio secunda priori emendatior*, n'est qu'un second tirage, avec la même pagination, les mêmes fautes dans la traduction et dans le texte, la même table d'errata. — Le texte reproduit fidèlement le manuscrit d'Oxford (1), y compris les fautes : Pococke prend soin d'indiquer seulement en marge quelques rares corrections ou conjectures. Ce texte imprimé peut donc tenir lieu du manuscrit d'Oxford ; c'est pourquoi nous lui donnons pour sigle, comme aux manuscrits, une majuscule romaine (P). — Dans cette double édition, le ḥamza est omis partout ; le yâ final porte toujours deux points souscrits ; le noun final, de temps en temps, est dépourvu de point, mais il a toujours une forme spéciale, qui suffit à le distinguer de tout autre caractère.

Nous avons complètement négligé, dans la présente recension, le manuscrit de la Bibliothèque de l'Escurial, qu'on prenait jadis pour un *Traité de l'âme* d'Ibn Thofaïl, et dont nous avons signalé en 1899, puis vérifié en 1900, l'identité avec le *Hayy ben Yaqdhân* du même auteur (voir plus haut, p. V). Ce manuscrit, mutilé, et gâté par l'humidité, qui a fait adhérer les feuillets et déteindre l'encre d'une page sur une autre, ce qui le rend très souvent illisible, est à peu près inutilisable (voir notre première édition, Introduction, pp. V et VI, et *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 32-35). A en juger par les variantes

(1) *Bibliotheca Bodleiana Codicum manuscriptorum Orientalium... Catalogus...* a Johanne Uri confectus. Oxonii, 1787, 2 vol in folio (dont le second, 1821 et 1835, porte la mention : confecit Alexander Nicoll, A. M.), vol. I, p. 64, manuscrit n° CXXXIII (daté de 703 hég. = 1303), 2°.

des trois premières pages et des trois dernières, relevées jadis à notre intention, non sans quelque peine, par feu Codera, le manuscrit de l'Escurial appartient nettement à la famille ACL, et non moins nettement au groupe CL, sans qu'on puisse décider auquel des deux manuscrits il est le plus étroitement apparenté : il reproduit alternativement les variantes de l'un ou de l'autre, et jamais celles qui appartiennent en propre au manuscrit A, sauf dans un ou deux cas faciles à expliquer par une simple coïncidence.

α = *Edition de l'Imprimerie d'Idârat el-Wathan,* au Caire, rabîᶜ second 1299 hég. (= 1882). Grand format, 60 pages, 27 lignes par page. D'un caractère plus gros que celui de l'édition β et de l'édition γ. C'est, en somme, la meilleure des trois éditions égyptiennes que nous avons utilisées.

β = *Edition de l'Imprimerie de Wâdî en-Nîl,* au Caire, chaᶜbân 1299 (= 1882). Grand format, 41 pages de 34 lignes.

γ = *Edition de l'Imprimerie Khaïriyya,* au Caire, çafar 1340 (= 1921). Petit format, 72 pages de 22 lignes (1).

L'édition γ est manifestement copiée sur β. Elle reproduit, en effet, presque toutes les variantes, même fautives, de cette édition. En outre, l'édition α porte en marge quatre notes très courtes, expliquant le sens d'un mot, et n'offrant d'ailleurs en elles-mêmes aucun intérêt ; l'édition β reproduit, également en marge, ces quatre notes, en écourtant de moitié la première et en modifiant légèrement la rédaction des deux suivantes. Or, l'édition γ reproduit, au pied de ses pages, ces quatre notes telles qu'on les trouve libellées dans β, en corrigeant simplement une faute d'impression de β que l'édition α n'avait pas commise : نوم au lieu de la faute لوم (α, p. ٢١ ; β, p. ١٥ ; γ, p. ٢٥) (2).

(1) Les trois éditions α,β,γ portent, les deux premières tout à la fin du texte, la troisième au milieu de la page de titre, une même apostille dont voici la traduction : « Ibn Khallikân mentionne, à l'article Abou ʿAlî ben Sînâ, que cette riçâla fait partie de ses œuvres. Peut-être était-elle en persan et a-t-elle été traduite par celui qui la rapporte ici [c. à. d. Ibn Thofaïl] (que Dieu leur fasse à tous deux miséricorde !) » (voir sur ce point *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres,* p. 50, av. dern. l., à p. 51, l. 6 et n. 1). Notons que le contenu de cette apostille est constitué par une confusion et par une conjecture sans fondement : la riçâla d'Ibn Thofaïl est radicalement différente de celle d'Ibn Sînâ, et le maghribin Ibn Thofaïl ignorait à coup sûr le persan.

(2) γ ajoute (p. ١٦, n. ١) une cinquième note, de trois mots, également insignifiante.

L'édition β est, à son tour, copiée sur α. Quant à l'édition α, si elle a été faite sur un manuscrit, qui resterait à retrouver, il appartenait sans aucun doute à la même famille que le manuscrit d'Oxford, édité par Pococke, et celui du British Museum. Mais peut-être l'éditeur égyptien s'est-il contenté de reproduire, assez librement, l'édition Pococke, en y introduisant souvent des variantes de sa façon. Il n'a pas utilisé, en tout cas, le manuscrit du Caire.

Finalement, les manuscrits et éditions dont nous avons tiré parti se répartissent très nettement en deux familles distinctes : 1° ACL (sans parler du manuscrit de l'Escurial) ; 2° BP αβγ. Il suffit d'un coup d'œil sur notre liste des variantes pour s'en assurer (1), et pour constater en même temps que la leçon de ACL est généralement la meilleure.

Le texte de notre première édition était, en principe, celui du manuscrit d'Alger : c'est seulement en cas de faute manifeste, ou simplement probable, que nous avions recours, pour la corriger, aux leçons de P, d'α (O dans la première édition) ou de β (N dans la première édition). La présente édition, établie sur une base documentaire beaucoup plus large, utilise sur le même pied tous les manuscrits (y compris P, succédané du manuscrit d'Oxford), en tenant compte de la valeur générale de chacun et de la correction grammaticale ou de la vraisemblance de chaque leçon ; elle ne fait état des trois éditions égyptiennes qu'à titre subsidiaire. Elle donne, au pied de chaque page, toutes les variantes de ces manuscrits ou éditions, sauf, à l'occa-

---

(1) Bornons-nous à indiquer ici un certain nombre d'exemples parmi les plus caractéristiques :

Variantes d'un mot : ٧, n. 27 ; ١٠, n. 23 ; ١٤, n. 10 ; ٩٨, n. 4 ; ١٤٦, n. 14 ; etc.

Variantes de deux à dix-huit mots : ٢٠, n. 18 ; ٢٥, n. 16, n. 18, n. 25 ; ٤٦, n. 11 ; ٥١, n. 15 (13 mots de ACL remplacés dans BP αβγ par 18 autres) ; ٥٣, n. 1 ; ١٤٨, n. 22 ; etc.

Additions ou suppressions d'un mot : ٣, n. 3, n. 4 ; ٢٧, n. 4 ; ٤٠, n. 18 ; ٩٠, n. 16, n. 17 ; etc.

Additions ou suppressions de deux à vingt mots : ٥, n. 5, n. 17 ; ٢٠, n. 15 (glose de 14 mots dans BP αβγ) ; ٢٣, n. 1 ; ٢٥, n. 27 ; ٢٦, n. 1, n. 9 ; ٢٧, n. 2 ; ٣٤, n. 21 ; ٨٠, n. 24 (noter le mot مُختار très caractéristique, car pour les falâcifa, disciples d'Aristote et des alexandrins, Dieu n'est pas *libre* au sens ordinaire du mot مُختار : cf. ٨٨, n. 18 et ٨٩, n. 11 ; ٩٦, n. 4 ; ٩٧, n. 9 (glose de 19 mots dans BP αβγ plus un mot dans B et dans P) ; ١٠٩, n. 4 ; ١١٨, n. 7 ; ١٣٠, n. 28 (ACL sautent une ligne) ; ١٣٢, n. 18 ; ١٣٥, n. 29 ; ١٥١, n. 7 ; ١٥٦, n. 9 ; etc.

Addition d'un long préambule dans BP αβγ (voir ٣, n. 1).

sion, quelques petites particularités orthographiques ou incorrections légères fréquemment répétées : nous nous contentons, en ce cas, de les signaler une fois pour toutes, la première fois qu'elles se rencontrent ; encore avons-nous soin d'en respecter la forme propre à chacun des textes, toutes les fois que l'occasion se présente de reproduire le mot dans une variante (1).

V. — Les traductions.

1°. — La traduction hébraïque, d'auteur inconnu, dont Moïse de Narbonne a donné, en 1349, un commentaire en hébreu ;

2°. — La traduction latine qui accompagne, feuillet à feuillet, le texte arabe de l'édition Pococke (1671 et 1700) ;

3° et 4°. — Deux traductions anglaises, l'une du quaker Georges Keith (1674), l'autre d'Ashwell (1686), faites sur la traduction latine de Pococke ;

5°. — Une traduction anglaise de Simon Ockley, professeur de langue arabe à Cambridge, faite directement sur l'original arabe, et intitulée : *The improvement of human reason exhibited in the life of*

---

(1) Nous avons pu nous procurer, trop tard pour en utiliser les variantes une édition du Caire, Imprimerie du Nil, 1322 hég. = 1904 (achevé d'imprimer mars 1905), 100 pages petit format, portant *in extenso* le même titre que αβγ. Appelons-la ici δ. Elle est divisée en paragraphes numérotés et « correspondant, dit l'explicit, à la traduction anglaise ». Il s'agit de la traduction Ockley. Dans la traduction Ockley revisée par Fulton, Londres 1929, le numérotage concorde exactement avec celui de δ jusqu'au paragraphe 53, à partir duquel il présente chez δ un retard d'une unité, δ ayant fait du paragraphe 53 un paragraphe 52 bis (٥٢ مكررة). Cette édition δ est la meilleure, à tous égards, de ces quatre éditions du Caire. Elle utilise à la fois les deux éditions qui lui sont antérieures, αβ, choisissant intelligemment, quand elles divergent, la leçon la meilleure ou la meilleure orthographe ; elle s'abstient judicieusement de reproduire la malheureuse apostille tirée d'Ibn Khallikân (voir notre texte arabe, p. ١٠٩ au bas, et plus haut, p. XXVII, n. 1). Mais elle utilise exclusivement ces deux éditions, et quand elles sont d'accord elle adopte toujours, sauf exceptions rarissimes, leur commune leçon. Aussi n'éprouvons-nous qu'un faible regret de n'avoir pu nous la procurer qu'après l'impression de notre texte arabe : nous n'y trouvons aucune variante nouvelle pouvant offrir le moindre intérêt. — Il existe encore, paraît-il, une autre édition du Caire, 1882. — Enfin, Mehren cite une édition de Constantinople, 1299 hég. (= 1882), et signale qu'elle porte, sur la dernière feuille, l'apostille en question (*Traités mystiques d'...Ibn Sînâ*. Leyde, 1er fasc., 1889, Préface, p. 7, dern. l., à p. 8, l. 5). Elle serait donc parente des éditions αβ. — Voir Appendice I sur une autre édition égyptienne.

Hai ebn Yoqdhan. Londres, 1708, et 1711 (réimpression) ; Dublin, 1731 (abrégée) ; une réédition de la traduction de Simon Ockley de 1708, « avec de légers changements », intitulée *The improvement of human reason exhibited in the life of Hayy Ibn Yaqzan,* accompagnée de notes nouvelles, d'un Appendice (réfutation du çoufisme) et de plusieurs autres additions, par Edward A. van Dyck, « à l'usage de ses élèves ». Le Caire, 1905; une édition intitulée *The history of Hayy ibn Yaqzan,* by Abu Bakr ibn Tufail, translated from the Arabic by Simon Ockley, revised with an Introduction by A.S. Fulton. Londres, 1929 (The Treasury House of Eastern Story) ;

6°. — Une traduction hollandaise de la version latine de Pococke, sous ce titre : *Het Leeven van Hai Ebn Yokdhan,* in het Arabisch beschreeven door Abu Jaaphar Ebn Tophail, en uit de Latynsche Overzettinge van Eduard Pocock, A. M., in het Nederduitsch vertaald [la seconde édition ajoute : door S. D. B...]. Amsterdam, 1672. La seconde édition, Rotterdam, 1701, contient, de plus que la première, quelques gravures et un Index. Le nom de l'auteur de cette traduction, indiqué dans le titre de la seconde édition par les trois initiales S. D. B., demeurait une énigme. Le mot de cette énigme a été donné, semble-t-il, par W. Meijer, de La Haye, au cours d'un article paru en 1920 dans la Revue hollandaise de philosophie (Tijdschrift voor Wijsbegeerte), sous ce titre : *Overeenkomst van Spinoza's wereldbeschouwing met de Arabische wijsbegeerte* [*Conformité du système de Spinosa avec la philosophie arabe*]. L'auteur de cet article « avait constaté, dit-il (p. 67), qu'un exemplaire des *Opera Posthuma* de Despinosa, appartenant à la Bibliotheca Rosenthaliana d'Amsterdam, était rélié avec une traduction hollandaise d'un roman arabe du XII^e^ siècle intitulée *Het leven van Hay Ibn Jokdhan* [*La vie de Hayy ben Yaqdhân*] [il s'agit du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl] ». Il signala ce fait, qui lui paraissait intéressant, à Stanislaus von Dunin Borkowski. Celui-ci, dans son livre intitulé *Der junge Spinoza* (1), avait montré que Spinoza, dès sa jeunesse, s'était de plus en plus écarté du système de Descartes, pour fonder sur la philosophie judéo-musulmane son propre système philosophico-religieux. Le fait signalé par W. Meijer conduisit von Dunin Borkowski « à penser qu'il avait enfin découvert le point d'attache du système de Spinoza avec la philosophie arabe ». W. Meijer « trouva plus tard une confirmation de cette opi-

(1) Réédité, 2e édition, Münster i. W., 1933.

nion dans un livre de K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring* (1) [*Spinoza et son entourage*], par lequel il apprit (p. 440) que d'après les Notules de Nil volentibus arduum, dont Lodewijk Meijer était président, on demanda, le 29 décembre 1671, à Bouwmeester, un des plus intimes amis de Spinoza, de traduire de l'arabe la *Vie d'Ibn Yaqdhân.* L'ouvrage parut effectivement, en 1672, chez Jan Rieuwertsz, qui a édité toutes les œuvres de Spinoza, y compris les [Œuvres] Posthumes ; et quand ce livre fut édité pour la deuxième fois, chez Willem Lansveld, orné de gravures sur cuivre, la traduction fut attribuée à S.D.B., initiales qui, lues de droite à gauche [W. Meijer, a écrit, par un lapus manifeste, « *van links naar rechts* », *de gauche à droite*], désignent Benedict de Spinoza... En 1701 a paru encore, à Rotterdam, une édition hollandaise, chez van der Veer » (p. 67, l. 14 à l. 31). C'est cette conformité de la pensée de Spinoza avec celle des philosophes arabes qui « le conduisit à recommander particulièrement le roman d'Ibn Thofaïl à ses amis, ce qui ensuite a donné lieu à la traduction de Johan Bouwmeester et à l'addition des lettres B. D. S. au titre de la traduction de 1701 (2). Ce qui peut expliquer que Bouwmeester fut invité à traduire le roman, c'est qu'il connaissait pareillement le latin et l'arabe, et qu'il était ainsi, plus que les autres, en état de comprendre le latin [de Pococke], qui suivait de trop près l'arabe, et par suite était souvent inintelligible. Spinoza ne pouvait se charger de la traduction, car il ne connaissait pas assez le hollandais pour pouvoir publier un livre en cette langue » (p. 69, l. 18 à l. 30). — Nous devons rectifier, dans cet intéressant article, une erreur qui ne nous surprend pas, car nous la rencontrons chez plusieurs critiques qui ont résumé, parfois assez longuement, notre interprétation de la théorie des falâcifa sur les rapports de la religion, de la théologie et de la philosophie. Il nous fait dire (p. 69, l. 8) que, selon Ibn Thofaïl, « la *théologie* est pour la *foule*, la philosophie pour les penseurs ». Nous ne nous lasserons pas de répéter, car il s'agit, ici encore, de l'idée fondamentale de cette théorie des falâcifa, qu'au contraire la *théologie* (interprétations dialectiques, divergentes, des passages symboliques des textes sacrés) est *pour les seuls théologiens*, la *religion* (symboles sans interprétations)

---

(1) 'S Gravezande, 1896.

(2) Sur le cercle des amis de Spinoza, au premier rang desquels figurait Louis Meyer [Lodewijk Meijer], et sur le soin que prenait Spinoza de garder l'anonymat, voir, en particulier, Ch. Appuhn, *Spinoza*. Paris, 1927, pp. 35 et 36.

est *pour la foule*, la philosophie (spéculation rationnelle autonome, et interprétation démonstrative, adéquate, de tous les symboles religieux) est pour les seuls philosophes ;

7°. — Une traduction allemande faite sur la version latine de Pococke et sur la version anglaise de Simon Ockley, par J. Georg Pritius : *Der von sich selbst gelehrte Weltweise.* Francfort, 1726 ;

8°. — Une autre traduction allemande, par J. G. Eichhorn.: *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan.* Berlin, 1783 ;

9°. — La traduction française jointe à notre première édition. Alger, 1900 ;

10°. — Une traduction en castillan, faite sur le texte arabe, œuvre posthume de D. Francisco Pons Boigues, publiée à Saragosse en 1900, et généralement assez fidèle : *El filósofo autodidacto de Abentofail* ;

11°. — Une traduction anglaise des passages que le traducteur a jugés les plus intéressants, publiée dans la collection The wisdom of the East, par Paul Brönnle, sous ce titre : *The awakening of the soul*, rendered from the Arabic, with Introduction. Londres, 1re éd., 1904 ; 3e édition, également abrégée (nous ne connaissons pas la 2e), par Paul Brönnle. Londres, 1907 ; le nom de l'auteur arabe, «Ibn Tufail», n'est pas mentionné sur la page de titre : il figure seulement sur la couverture de carton entoilé) ; 4e éd. Londres, 1910. Ouvrage de simple vulgarisation, sans aucune prétention technique ;

12°. — Une traduction allemande de la précédente traduction anglaise, par A. M. Heinck : Ibn Tufail, *Das Erwachen der Seele* (Die Weisheit des Ostens, II. Bd.). Rostock, 1907 ;

13°. — Une traduction russe, par J. Kuzmin. St-Pétersbourg, 1920 ;

14°. — Enfin, il vient de paraître, vers la fin de l'année 1934, avec Avant-propos du traducteur et Sommaire de la riçâla, une nouvelle traduction espagnole, en castillan, faite sur le texte arabe de notre première édition, dont elle indique en marge la pagination. Elle a pour titre : Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto* (*Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*). Madrid, 1934, et pour auteur M. Ángel González Palencia. Cette traduction marque un progrès sur la traduction espagnole de Pons Boigues. L'Avant-propos du traducteur et l'Introduction d'Ibn Thofaïl sont accompagnés de notes nombreuses portant sur la bibliographie ou sur la terminologie mystique : celles de l'Introduction renvoient

souvent aux travaux de M. Miguel Asín. On peut regretter que dès le début du récit, sauf les références des citations qoraniques, les notes cessent à peu près complètement. Le volume est illustré de six gravures tirées de la traduction anglaise de Simon Ockley, Londres, 1708.

Pour plus amples détails sur celles de ces traductions qui sont antérieures à 1901, voir l'Introduction de notre première édition, et *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 46-48.

M. Josef Řehák a signalé, p. 3 au bas et p. 4 de son article en langue tchèque cité plus haut p. XXV, qu'il existe à la Bibliothèque de Munich (Catalogue de Jos. Aumer : *Verzeichniss der orient. Handschriften der Hof-und-Staatsbibl.* München, 1875, p. 421, n° 932), une traduction française inédite de Quatremère intitulée : « *Le philosophe sans maître*, ou la vie de Hai ebn Yoqdhan écrite en arabe par Abu-Jaafar Ebn Tophail, et traduite en français, avec un Discours préliminaire sur la philosophie des Gymnosophistes et celle des Sofis ». Dans ce Discours préliminaire, Quatremère déclare qu'il a entrepris cette traduction pour répondre au souhait formulé par les Journalistes de Trévoux et publié dans la *Bibliothèque universelle et historique* de Monsieur Le Clerc, 1709, pp. 1108 et 1109 (compte rendu de la traduction anglaise de Simon Ockley), que l'œuvre de cet Abou Djaʿfar soit traduite en français. — Josef Řehák donne, en particulier (pp. 5-11), des détails abondants sur les nombreux manuscrits du commentaire hébreu du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl par Moïse de Narbonne. Il nous révèle (p. 10, au bas) l'existence, au Séminaire rabbinique de New-York, d'un nouveau manuscrit hébreu du commentaire de Moïse de Narbonne. Il rappelle que Moïse n'est pas l'auteur de la traduction hébraïque servant de base au commentaire. Cette traduction, anonyme, était déjà connue d'Ishâq ben Latîf vers 1280. Moïse est né vers 1300, et son commentaire est daté de 1349 (p. 12 et p. 14). — Sur ce célèbre commentaire, nous n'avons à ajouter ici rien d'autre que nous n'ayons dit jadis (*Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*, pp. 48-50). Puisse-t-il se rencontrer, pour en donner une édition critique avec traduction, un spécialiste également versé dans la connaissance de l'hébreu, de l'arabe et de la philosophie musulmane.

Nous adressons nos remerciements à tous ceux dont le bienveillant concours a facilité notre tâche. Nous renouvelons d'abord l'expression de notre reconnaissance à M. Miguel Asín, professeur de

langue arabe à l'Université Centrale de Madrid, animateur et chef incontesté de la phalange, si active, des arabisants espagnols, qui a bien voulu, en 1901, saluer notre première édition avec traduction, œuvre d'un débutant, d'appréciations très flatteuses, et dont les travaux érudits nous sont si souvent utiles. Nous avons déjà nommé ci-dessus feu Codera, feu Luciani et M. Josef Řehák, en indiquant l'appréciable contribution que chacun d'eux avait apportée à nos recherches. Nommons encore M.M. Snouck Hurgronje, Interpres Legati Warneriani à la Bibliothèque de l'Université de Leyde, et C. van Arendonk, conservateur des manuscrits orientaux à la dite Bibliothèque, par la gracieuse entremise desquels nous avons pu obtenir communication du manuscrit de Leyde puis en faire tirer une rotographie ; M. Charles de la Roncière, conservateur des imprimés à la Bibliothèque Nationale de Paris, qui nous a procuré de même, par les soins de la Societé des amis de la Bibliothèque Nationale, Office de documentation, une rotographie de l'analyse de l'opuscule de M. García Gómez par Ign. Kratchkovsky ; M. Martino, récemment encore doyen de la Faculté des lettres d'Alger, aujourd'hui recteur de l'Académie de Poitiers, et notre doyen actuel M. Gernet, qui ont bien voulu nous accorder, sur les fonds de la Faculté, les crédits nécessaires, d'abord pour le tirage des rotographies des trois manuscrits de Leyde, du Caire, du British Museum, et ensuite pour la publication de la présente édition dans la Collection de l'Institut des Études Orientales de la Faculté des lettres d'Alger.

Alger, le 25 janvier 1936.

HAYY BEN YAQDHÂN

ROMAN PHILOSOPHIQUE D'IBN THOFAÏL

NOTA. — *Les chiffres dans la marge de la traduction renvoient aux pages de notre texte arabe.*

| Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ! ٣

Que Dieu comble de bénédictions Notre Seigneur Mohammed, sa famille, ses compagnons, et qu'il leur accorde le salut ! (1)

Tu m'as demandé, frère généreux, sincère (2), affectionné (que Dieu t'accorde la vie éternelle et la félicité sans fin !), de te révéler ce que je pourrais | des secrets de la philosophie illuminative (3) ٤

---

(1) Cette courte invocation, qui figure dans ACL, est remplacée dans BP αβγ par le préambule suivant, redondant et prolixe, qui n'est pas dans la manière sobre d'Ibn Thofaïl :

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux !

Le maître, le jurisconsulte, l'imâm, le savant, l'éminent, l'accompli, le mystique, Abou Dja'far ben Thofaïl (que la miséricorde de Dieu soit sur lui !) a dit :

Louange à Dieu, le grand, le très grand, le préexistant, le prééternel, le savant, le très savant, le sage, le très sage, le clément, le très clément, le généreux, le très généreux, le bienveillant, le très bienveillant, « qui a enseigné par la plume [c'est-à-dire par le Qoran], enseignant à l'homme ce qu'il ne savait pas » [*Qoran*, sourate XCVI, versets 4 - 5]. Que la grâce de Dieu soit sur toi abondante ! Je le loue pour les munificences de sa grâce et le remercie pour la continuité de ses bienfaits. Je témoigne qu'il n'y a de divinité que le Dieu unique, qui n'a pas d'associé ; que Mohammed est son serviteur et son envoyé, au cœur pur, aux miracles éclatants, aux arguments irrésistibles, au glaive dégaîné ; sur lui soient les bénédictions de Dieu et son salut, ainsi que sur sa famille, sur ses Compagnons aux grands cœurs, vertueux et éminents, sur tous les Compagnons et Successeurs jusqu'au jour du Jugement, et que Dieu leur adresse de nombreuses salutations !

(2) Voir, à la fin de la traduction, l'Appendice II, sur *Le Hayy ben Yaqdhân et l'Encyclopédie des Frères de la Sincérité.*

(3) Nous avons montré jadis (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909, p. 59, n. 1) qu'il faut vocaliser non pas مَشْرِقِيَّة *machriqiyya* (*orientale*), mais مُشْرِقِيَّة *mochriqiyya* (*illuminative*). Il convient d'ajouter que la première façon de vocaliser et de comprendre date de loin : elle remonte à certains disciples

communiqués par le maître, le prince [des philosophes], Abou 'Alî ben Sînâ [Avicenne] (1). Sache-le bien : celui qui veut la vérité pure doit chercher ces secrets et travailler à en obtenir [la connaissance]. Or, la demande que tu m'as adressée m'a inspiré une noble ardeur, qui m'a conduit (Dieu en soit loué !) à l'intuition d'un état extatique dont je n'avais pas eu l'expérience auparavant, et m'a fait parvenir à une étape si extraordinaire, que la langue ne saurait le décrire, ni le discours en rendre compte ; car il est d'un autre ordre et appartient à un autre monde. Le seul [rapport] que cet état [ait au langage] c'est que, par suite de la joie, du contentement, de la volupté qu'il inspire, celui qui y est arrivé, qui est parvenu à l'un de ses degrés, ne peut se taire à son sujet et en cacher le secret : il est saisi d'une émotion, d'une ardeur, d'une exubérance et d'une allégresse qui le portent à communiquer le secret de cet état en gros et d'une façon indistincte. Alors, si c'est un homme dépourvu de culture scientifique, il en parle sans discernement. L'un (2), par exemple, est allé jusqu'à dire, par allusion à cet état : «Louange à Moi ! Combien Ma gloire est grande !» ;

---

d'Ibn Sînâ (Avicenne), comme en fait foi le passage suivant d'Ibn Rochd (Averroès) : Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série arabe, t. III, Averroès, *Tahafot at-tahafot* (*L'incohérence de l'Incohérence*), texte arabe établi par Maurice Bouyges, S. J. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1930, p. 421, l. 4 à l. 8 : « Nous avons vu, de notre temps, de nombreux disciples d'Ibn Sînâ...affirmer... que s'il a appelé ce livre فلسفة مشرقية c'est parce que le système qu'il y expose est celui des gens de l'Orient (اهل المشرق) ». Il faut évidemment ici vocaliser مَشْرِق (*Orient*) et مَشْرِقِيّة (*orientale*). — Ce titre du célèbre ouvrage d'Averroès, *Tahâfot et-tahâfot*, sur la traduction duquel les traducteurs n'ont pas encore réussi à se mettre d'accord, que les scolastiques latins traduisaient *Destructio destructionis* ou *destructionum*, et que le P. Bouyges traduit *Incohérence de l'Incohérence*, nous avons proposé de le traduire *L'effondrement de l'Effondrement* (Léon Gauthier. *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Paris, 1909, p. 99, n. 1).

(1) Illustre philosophe et médecin. Vécut principalement à Bokhâra, Raï, Hamadân où il fut vizir, et Ispahan où il mourut en 1037.

(2) El-Bisthâmî (m. en 874 ou 875) ; cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922, p. 249, l. 13.

tel autre (1) : « Je suis l'Être Véritable ! » (2) ; tel autre enfin (3) : « Celui qui est sous ces vêtements n'est autre que Dieu ! ».

Quant au maître Abou Hâmid [El-Ghazâlî] (4), il a fait à cet état, lorsqu'il y fut parvenu, l'application du vers suivant :

« Ce qu'il est, je ne saurais le dire. * Penses-en du bien et ne demande pas d'en rien apprendre » (5).

| Mais c'était un esprit affiné par l'éducation littéraire et fortifié par la culture scientifique. Considère aussi les paroles d'Abou Bekr ben eç-Çâ'igh [Ibn Bâddja] (6) qui font suite à ce qu'il dit à propos de la nature de la conjonction (7) :

---

(1) El-Hallâdj, mort supplicié à Baghdâd en 922. L'attribution de cette parole à El-Hallâdj, tenue pour authentique par les auteurs musulmans, n'est admise que sous réserves par Massignon, *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mânsour Al-Hallaj*, martyr mystique de l'Islam... Paris, 1922, p. 62.

(2) El-Bisthâmî et El-Hallâdj s'appliquent ici à eux-mêmes des formules qui les assimilent à Dieu.

(3) El-Hallâdj, ou Ibn abî el-Khaïr. Cf. L. Massignon, *La passion d'...Al-Hallaj*, p. 399, n. 2 ; p. 451, n. 7.

(4) Algazel chez les scolastiques latins ; m. en 1111. Vécut principalement à Thous, Nicâbour, Baghdâd, Damas, Jérusalem où il se livra à l'extase mystique. Fut l'adversaire le plus redoutable des *falâcifa* ou philosophes musulmans hellénisants. Ibn Thofaïl est un *faïlaçouf* (singulier de *falâcifa*).

(5) El-Ghazâlî, *El-monqidh min edh-dhalâl*, édition du Caire, 1309, hég., p. ٢٣, l. 15, ou édition du Caire, 1316 hég., p. ٣٦ en marge, l. 14 ; il existe une édition de Constantinople, 1876, et une édition de Damas, 1934 ; A. Schmölders en a aussi publié le texte, avec traduction française, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris, 1842 ; traduction Barbier de Meynard, *Le préservatif de l'erreur*, Journal Asiatique, janvier 1877, p. 63, l. 4.

(6) Avempace chez les scolastiques latins ; m. en 1038. Vécut à Séville, Grenade, Saragosse, et à la cour almoravide de Fez.

(7) *El-ittiçâl* : chez les falâcifa, la « *conjonction* » avec l'Intellect actif ou Intellect du monde sublunaire ; chez les çoufis, l'union avec Dieu. L'union mystique, dans cette vie et dans l'autre, se fait-elle seulement avec l'Intellect actif ou directement avec Dieu ? Cette question était l'objet de longues discussions. Voir S. Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide...*, texte arabe (en caractères hébraïques)... traduction et notes. Paris, 1856-1866, 3 tomes, t. I, p. 120, n. 1. Ibn Thofaïl évite d'aborder cette question épineuse. Il n'use jamais, pour son propre compte, du terme *ittiçâl* dans le sens d'union mystique : il emploie, en ce sens, le synonyme, de même racine *woçoul*, qu'il juge, peut-être, moins compromettant, et ne donne jamais à entendre que l'union mystique n'ait pas lieu directement avec Dieu. — Il s'agit ici du traité inédit de la *Conjonction*, d'Ibn Bâddja, dont il existe un manuscrit à la Bibliothèque de Berlin :

« Lorsque, dit-il, on est arrivé à comprendre ce que je veux « dire, alors on voit clairement qu'aucune connaissance des scien- « ces ordinaires ne peut être au même niveau que lui. L'intelli- « gence en est donnée dans une condition où l'on se voit séparé de « tout ce qui précède, avec des convictions nouvelles qui n'ont « rien de matériel, trop sublimes pour être rapportées à la vie « naturelle, affranchies de la composition inhérente à la vie natu- « relle, dignes d'être appelées des états divins accordés par Dieu à qui il lui plaît d'entre ses serviteurs. » Cette condition qu'indique Abou Bekr, on y arrive par la voie de la science spéculative et de la réflexion. Pour lui, il y est parvenu, sans nul doute, et n'a point manqué ce [but].

Quant à la condition dont nous avons parlé d'abord, elle est autre ; mais elle est la même en ce sens que rien ne s'y révèle qui diffère de ce qui se révèle dans celle-ci. Elle s'en distingue seulement par une plus grande clarté, et parce que l'intuition s'y produit avec une qualité que nous appelons force par pure métaphore, faute de trouver, soit dans la langue générale, soit | dans la terminologie technique, des mots propres à rendre la qualité avec laquelle se produit cette sorte d'intuition. Cet état dont nous avons parlé, et dont ta demande nous a incité à éprouver le goût (1), est du nombre de ceux qu'a signalés le maître Abou 'Alî

٦

W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin.* Berlin 1889-1899, 10 vol., vol. IV, n° 5060, Ibn Bâddja, p. 398, *Riçâlat ittiçâl el-'aql bi 'l-insân.*

(1) *Dhawq, goût, prélibation.* C'est le premier degré de l'intuition mystique. Le *dhawq*, dit El-Djordjânî, est « une lumière mystique que Dieu jette dans le cœur de ses familiers » (*Kitâb et-ta'rîfât* [*Definitiones*], éd. de G. Flügel. Leipzig, 1845, p. ١١٣). Le *dhawq* (action de goûter, de déguster, de boire modérément), qui engendre une simple gaîté mystique, devient, à un degré plus élevé, le *charb* (action de boire), qui engendre l'ivresse, et enfin le *riyy* (ivresse complète, dernier degré de l'ivresse). Cf. El-Qochaïrî, *Riçâla qochaïriyya*, éd. du Caire, 1346 hég., p. ٣٩, l. 3-4 ; cf. Dictionnaire de Calcutta, intitulé *Kitâb kechchâf içthilâhât el-fonoun*, 1862, 2 vol., p. 504, l. 10. On traduit souvent *dhawq* par *transport* (par exemple A. Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 61, l. 27, p. 62, l. 4, l. 6, l. 18 ; Barbier de Meynard, *Le préservatif de l'erreur*, p. 63, l. 7, l. 15, l. 16, p. 64, l. 4), ou encore par *volupté, plaisir* (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi. Paris,

[Ibn Sînâ], à l'endroit où il dit (1) : « Puis, lorsque la volonté et « l'exercice [mystiques] (2) l'ont conduit jusqu'à un certain degré, « il entrevoit, comme en de fugitives lueurs d'aurore, des appari- « tions rapides et suaves de l'Être Véritable [c'est-à-dire de Dieu], « semblables à des éclairs qu'il verrait luire à peine et disparaître. « Puis, ces illuminations soudaines se multiplient s'il persévère « dans cet exercice ; il devient expert à les provoquer, si bien « qu'enfin elles lui arrivent sans exercice. Chaque fois qu'il aper- « çoit un objet, il se détourne de lui vers l'Auguste Sainteté pour « considérer quelque chose d'Elle : il lui vient alors une nouvelle « illumination soudaine ; et peu s'en faut qu'il ne voie l'Etre Véri- « table en toute chose. Enfin, cet exercice le conduit à un point où « son état momentané (3) se tourne en quiétude parfaite (4) ; ce « qui était furtif devient habituel, ce qui était une faible lueur
« devient | une flamme éclatante ; il arrive à une connaissance ٧
« stable, semblable à une société continuelle. » Il décrit ainsi les degrés successifs jusqu'à ce qu'ils aboutissent à l'obtention, état dans lequel « son être intérieur devient un miroir poli orienté du « côté de l'Etre Véritable. Alors, les jouissances d'en haut se ré- « pandent abondamment sur lui ; il se réjouit en son âme des traces « de l'Etre Véritable qu'il y saisit ; en cette situation, il regarde « d'une part vers l'Etre Véritable, de l'autre vers lui-même, et il « flotte encore de l'un à l'autre. Enfin, il perd conscience de lui- « même : il ne considère plus que l'Auguste Sainteté, ou s'il se

---

Impr. Royale, t. XII, 1831 : *Kitâb nafahât el-ons fi hadharât el-qods, Les haleines de la familiarité provenant des personnages éminens en sainteté, Vies des Sofis*, par Abd-Alrahman Djami, traduction par Silvestre de Sacy, p. 315, n. 1, et p. 347, n. 5).

(1) M. A. F. Mehren, *Traités mystiques d'...Ibn Sînâ ou d'Avicenne*, texte arabe... avec l'explication en français. Leyde, 1889-1899, 4 fasc., II, texte arabe, p. 15, l. 7 et suiv., texte français, p. 13, l. 3 et suiv.

(2) *Irâda, volonté d'entrer dans la voie et d'y persévérer* ; le participe actif de même racine, *morîd*, désigne l'*aspirant çoufî*, celui *qui veut entrer dans la voie*. *Riyâdha, exercice, ascèse* ; pourrait se traduire, en langage moderne, par *entraînement* [ascético-mystique].

(3) Voir El-Qochaïrî, *Riçala qochaïriyya*, p. ٣١, l. 13 et suiv.

(4) El-Djordjânî, *Definitiones*, pp. ١٢٥, ٢٩٤.

« considère lui-même, c'est seulement en tant qu'il considère ; et « c'est alors qu'a lieu l'union intuitive. ». Ces états qu'il a décrits, il entend que par eux seulement on peut obtenir un goût, et non par la voie de la perception spéculative, qui déduit par des raisonnements, en posant des prémisses et tirant des conclusions.

Si tu veux une comparaison qui te fasse saisir la différence entre la perception telle que l'entend cette école et la perception telle que les autres l'entendent, imagine le cas d'un aveugle-né, doué néanmoins, par la nature, d'une vive intelligence, d'une conception ferme, d'une mémoire sûre, d'un esprit droit, qui aurait
٨ vécu, depuis qu'il est au monde, dans une ville | où il n'aurait cessé d'apprendre, au moyen des sens qui lui restent, à connaître individuellement les habitants, de nombreuses espèces d'êtres tant vivants qu'inanimés, les rues de la ville, ses ruelles, ses maisons, ses marchés, de manière à être en état de la parcourir sans guide, et de reconnaître sur-le-champ tous ceux qu'il rencontre ; les couleurs seules ne lui sont connues que par des explications des noms qu'elles portent, et par certaines définitions qui les désignent. Suppose qu'arrivé à ce point ses yeux soient ouverts, qu'il recouvre la vue, qu'il parcoure toute la ville et qu'il en fasse le tour. Il n'[y] trouvera aucun objet différent de l'idée qu'il s'en faisait, il n'y rencontrera rien qu'il ne reconnaisse, il trouvera les couleurs conformes aux descriptions (1) qu'on lui en a données ; et dans tout cela il n'y aura de nouveau pour lui que deux choses importantes, dont l'une est la conséquence de l'autre : une clarté, un éclat plus grand, et une grande volupté.

L'état de ceux qui spéculent, et qui ne sont point arrivés à la phase de la familiarité [avec Dieu] (2), c'est le premier état de

---

(1) *Rasm*, *description* ou *définition imparfaite* (voir à l'Index des termes techniques, sous رسم).

(2) *Wilâya*, *sainteté parfaite* ou *familiarité avec Dieu*, après l'évanouissement de la conscience individuelle dans l'extase. Voir El-Djordjânî, *Definitiones*, p. ٢٧٥, l. 17, et ولاية l. 15 ; Dictionnaire de Calcutta, art. ولى p. ١٥٢٨, l. 21 et suiv. ; M. Horten, *Die speculative und positive Theologie des Islam nach Razi* († 1209) *und ihre Kritik durch Tusi* († 1273). Leipzig, 1912, Anhang : Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, p. 364, l. 6, et ولاية l. 8. — Le

l'aveugle ; et les couleurs qui, | dans cet état, lui sont connues par ٦
des explications de leurs noms, ce sont ces choses dont Abou Bekr dit qu'elles sont trop sublimes pour être rapportées à la vie naturelle, et que Dieu les accorde à qui il lui plaît d'entre ses serviteurs. L'état des spéculatifs qui sont arrivés à la phase de la familiarité, et à qui Dieu a fait don de cette chose dont nous avons dit qu'elle n'est appelée force que métaphoriquement, c'est le second état [de cet aveugle]. Mais on trouve rarement un homme comparable à quelqu'un qui aurait toujours une vue perçante, les yeux ouverts, et nul besoin de regarder (1).

Je n'entends point ici (que Dieu t'honore de sa familiarité !) par la perception des spéculatifs ce qu'ils perçoivent du monde physique, et par la perception des familiers de Dieu ce qu'ils perçoivent de supraphysique, car ces deux genres d'objets perceptibles sont très différents en eux-mêmes et ne se confondent point l'un avec l'autre. Ce que nous entendons par la perception des spéculatifs, c'est ce qu'ils perçoivent de supraphysique, c'est ce que percevait Abou Bekr. Or, la condition de cette perception des spéculatifs, c'est qu'elle soit vraie, [qu'elle soit] fondée, et, par conséquent, il y a conformité (2) entre elle et la perception

---

familier de Dieu (*walî*) est celui qui, dans l'intuition extatique, arrive à s'absorber en Dieu au point de perdre conscience de tout objet et de lui-même (voir Dict. de Calcutta, p. ١٥٢٨, l. 24-25 ; *Les haleines de la familiarité... Vies des Sofis*, par Djami, trad. par S. de Sacy. Notices et extraits des manuscrits..., t. XII, 1831, p. 320, l. 8 à l. 12).

(1) Le verbe *nadhara* a deux significations : 1° *regarder* ; 2° *spéculer*, c'est-à-dire connaître d'une connaissance discursive, par concepts et raisonnements : en ce sens il s'oppose à *châhada*, *connaître intuitivement*.

(2) Dans un compte rendu, très bienveillant, de notre 1re édition (Revista de Aragón : *El filósofo autodidacto*, févr. 1901, suite, p. 58, 6°), M. Miguel Asín a critiqué, avec raison, la façon dont nous avions traduit ici le mot *tandhîr*, que nous rendions par *attention*. Il a proposé de le rendre par *différenciation* ou *distinction*, ce qui est encore, en effet, l'un des sens du mot *tandhîr*. Mais, si on le traduisait ainsi, la conclusion qu'annonce l'expression « par conséquent » ne serait pas celle qui résulte logiquement des prémisses. En examinant de près la texture du raisonnement, on voit que ce que veut ici prouver Ibn Thofaïl, c'est que, *malgré* une différence de degré dans la clarté et la joie cognitives, la connaissance discursive, étant vraie tout comme la connaissance

[propre] aux familiers de Dieu, qui connaissent les mêmes choses avec plus de clarté et avec une extrême volupté. | Abou Bekr censure la façon dont les çoufis (1) entendent cette volupté. Il la rapporte à la faculté imaginative, et il s'engage à donner un exposé clair et net des conditions qui déterminent l'état de ceux qui éprouvent cette félicité. Mais c'est ici le lieu de lui répondre : « Ne « déclare pas douce la saveur d'une chose dont tu n'as pas goûté, et « ne foule pas aux pieds les nuques des hommes véridiques » (2) ; car notre homme n'en a rien fait et n'a point tenu cette promesse (3). Il est probable que ce qui l'en a empêché, c'est le manque de temps dont il parle, et le dérangement causé par son voyage à Oran ; ou [peut-être] a-t-il vu que, s'il décrivait cet état, il serait entraîné à dire des choses de nature à décrier sa conduite et à désavouer les encouragements qu'il a donnés à acquérir de grandes richesses, à les accumuler, et à employer divers artifices pour se les procurer.

---

intuitive extatique, il y a « *par conséquent* » étroite *conformité* entre elles : l'intuition extatique, succédant à la connaissance discursive, n'apporte aucun élément constitutif nouveau, ne révèle aucune vérité qui ne se trouve déjà, sous forme discursive, dans la connaissance spéculative, *de même* qu'il n'y a « *rien de nouveau* » (p. 6, l. 24) pour l'aveugle-né qui vient de recouvrer la vue, sauf « *une clarté, un éclat plus grand et une grande volupté* » (p. 6, l. 25-26).

(1) *El-Qawm, l'École.* Ce terme désigne couramment, chez les auteurs arabes, *l'École des çoufis*, les çoufis en général (voir, par exemple, Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, texte arabe publié... par M. Quatremère, Paris, 1858, 3 vol., vol. III, p. 75, l. 10 ; p. 77 av.-dern. l. ; p. 78, l. 5 ; et la traduction, intitulée *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en français et commentés par M. de Slane. Paris, 1863-1868, 3 vol., vol. III, p. 107, l. 10 ; p. 110, l. 28 « *l'ordre* » [des çoufis] ; p. 111, l. 7 « *leurs confrères* » [des çoufis : il vaudrait mieux dire *leurs adeptes*] ; cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2e éd., Leide et Paris, 1927, 2 vol., sous le mot قَوْم . — Cf. plus haut, p. ٧, l. 10 = trad. p. 6, l. 7, le synonyme هذه الطائفة cette *école* [les çoufis]).

(2) Cf. Silvestre de Sacy, *Les séances de Hariri*, publiées en arabe avec un commentaire choisi. Paris, 1882, 7e séance, p. ٧١, dern. l. et commentaire.

(3) Ce qu'Ibn Thofaïl reproche à Ibn Bâddja, c'est de saper la base même du çoufisme en prétendant expliquer l'intuition extatique par une autosuggestion de l'imagination, par une simple illusion dont il se faisait fort d'indiquer plus tard le processus psychologique. Voir un judicieux commentaire de tout ce passage dans un article de Miguel Asín, *El filósofo zaragozano Avempace*, Revista de Aragón, 1901, p. 245.

Mais nous nous sommes écarté du sujet que tu nous invitais à traiter, un peu plus qu'il n'était nécessaire.

Il résulte clairement de ce qui précède que ta demande ne peut viser qu'un des deux buts [suivants] : — Ou bien tu désires connaître ce que voient les hommes qui jouissent de l'intuition, du goût, et qui sont arrivés à la phase de la familiarité [avec Dieu]; mais c'est une chose dont on ne peut donner l'idée adéquate dans un livre ; et, dès qu'on l'entreprend, dès qu'on cherche à l'[exprimer] par la parole ou dans des écrits, sa nature s'altère, et elle verse dans | l'autre genre, le [genre] spéculatif : car, lorsqu'elle a ١١
revêtu [la forme] de lettres et de sons, lorsqu'elle s'est rapprochée du monde sensible, elle ne demeure en aucune manière semblable à ce qu'elle était; et les façons de l'interpréter diffèrent grandement : certains s'égarent loin du droit chemin, et d'autres semblent s'être égarés alors qu'il n'en est rien. Cela vient de ce que c'est une chose qui n'est pas délimitée dans une vaste étendue ambiante, [une chose] qui enveloppe sans être enveloppée (1). — Ou bien, et c'est là le second des deux buts dont ta demande, avons-nous dit, ne pouvait viser que l'un ou l'autre, tu désires connaître cette chose suivant la méthode des spéculatifs ; et c'est là (que Dieu t'honore de sa familiarité !) une chose de nature à être consignée dans des livres et exprimée par des mots. Mais elle est plus rare que le Soufre rouge (2), surtout en cette contrée où nous vivons ; car elle est si extraordinaire qu'à peine un seul homme après un autre (3) en recueille-t-il quelques parcelles. Encore ceux qui en ont recueilli quelque peu n'en ont-ils parlé aux gens

---

(1) C'est-à-dire une chose immatérielle, échappant aux catégories logiques et, par suite, inexprimable par le langage de manière adéquate.

(2) C'est-à-dire : *que la pierre philosophale*. Cette expression est courante en arabe. Cf. *Dictionnaire de Calcutta*, p. ٣٧١, l. 21. — Sur la rareté du soufre rouge, entendu au sens propre, voir Miguel Asín, *Los caracteres y la conducta...* por Abenhazam [Ibn Hazm]. Madrid, 1916. p. 99, n. 1.

(3) C'est-à-dire *un homme par génération* ; cf. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, texte arabe, III, p. 226, l. 10 = trad. fr., III, p. 246, l. 27.

que par énigmes, vu que la religion orthodoxe, la Vraie Loi (1), défend de s'y livrer et met en garde contre elle (2).

١٢ Ne crois pas que la philosophie qui nous est parvenue | dans les écrits d'Aristote, d'Abou Naçr [El-Fârâbî] (3), et dans le livre de la *Guérison* [d'Ibn Sînâ], satisfasse au désir qui est le tien ; ni qu'aucun des Andalous (4) ait rien écrit de suffisant sur cette matière. Car les hommes d'un esprit supérieur qui ont vécu en Andalousie (5) avant la diffusion de la logique et de la philosophie dans ce pays ont consacré leur vie aux sciences mathématiques, et ils y ont atteint un haut degré [de perfection] ; mais ils n'ont rien pu faire de plus. Après eux vint une génération d'hommes qui eurent, en outre, certaines connaissances en logique : ils s'occupèrent de cette science, mais elle ne les conduisit point à la véritable perfection. L'un d'entre eux (6) a dit :

« C'est pour moi une affliction que les sciences humaines « soient au nombre de deux, pas davantage : * Une vraie, impossible à acquérir, et une vaine, dont l'acquisition est sans « profit (7) ».

---

(1) P αβγ : la Loi mohammédienne.

(2) Cette défense s'adresse à tous ceux qui ne sont pas « hommes de démonstration », et qui constituent l'immense majorité, mais à eux seulement : elle ne concerne pas les vrais philosophes, à qui la Loi divine fait, au contraire, un devoir strict de spéculer. Voir les dernières pages du roman. Cf. Léon Gauthier, *La théorie d'I. Rochd (Averroès) sur les rapp. de la relig. et de la philos.* (en particulier, p. 77 et suiv., pp. 170 à 175) et *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 91, l. 9 à p. 92, l. 10.

(3) Le second en date des grands falâcifa d'Orient (le premier est El-Kindî, m. à Baghdâd en 870). De famille turque, El-Fârâbî vécut à Baghdâd, Haleb (Alep), et mourut à Damas en 950.

(4) Des musulmans d'Espagne.

(5) L'Espagne musulmane.

(6) Le poète El-Waqqâchî de Tolède, m. en 1095 : voir González Palencia, *Ibn Tufayl* [avec un point sous le *T*], *El filósofo autodidacto* (*Risâla Hayy ibn Yaqzân* [avec un point sous le *z*]), nueva traducción española (faite sur le texte de notre 1re édition). Madrid, 1934, p. 51, n. 15 (références).

(7) La science vraie, qu'El-Waqqâchî désespère d'acquérir, c'est la physique et surtout la métaphysique ou *science des choses divines*. La science vaine, sans profit, c'est la logique, et sans doute aussi la mathématique : ces deux dernières disciplines constituent en effet, aux yeux des falâcifa eux-mêmes,

Après eux vint une autre génération d'hommes, plus habiles dans la spéculation, et qui approchèrent davantage de la vérité. Nul, parmi eux, n'eut un esprit plus pénétrant, une déduction plus sûre, une vue plus juste qu'Abou Bekr ben eç-Çâ'igh [Ibn Bâddja] ; mais les affaires de ce monde l'absorbèrent à tel point que la mort l'enleva avant qu'eussent été mis au jour les trésors de sa science et qu'eussent été révélés les secrets de sa sagesse. La plupart des ouvrages qu'on trouve de lui manquent de fini et sont
tronqués à la fin : | par exemple son livre sur l'*Ame*, le *Régime* ١٣
du Solitaire (1), ses écrits sur la logique et sur la physique (2). Quant à ses écrits achevés, ce sont des abrégés et de petits traités rédigés à la hâte. Il en fait lui-même l'aveu : il déclare que la thèse dont il s'est proposé la démonstration dans le petit traité de la *Conjonction*, ce traité n'en peut donner une idée claire qu'au prix de beaucoup de peine et de fatigue ; que l'ordonnance de l'exposition, en certains endroits, n'est pas d'une méthode parfaite ; et que, s'il en pouvait trouver le temps, il les remanierait volontiers. Voilà ce que nous avons appris touchant la science de cet homme; car pour nous, nous ne l'avons pas connu personnellement. Quant à ses contemporains qu'on place (3) au même niveau que lui, nous n'avons pas vu d'ouvrage qu'ils aient composé. Enfin, ceux qui sont venus après eux, nos contemporains, sont encore en voie de développement (4), ou ils se sont arrêtés avant d'atteindre à la

---

une simple propédeutique, une *science d'exercice*, (*'ilm riyâdhî*), purement formelle, intrinsèquement dépourvue d'objectivité concrète.

(1) S. Munk a donné dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, pp. 388 et suiv., d'après le commentaire hébreu de Moïse de Narbonne sur le *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, une longue analyse de cet ouvrage d'Ibn Bâddja.

(2) Le traité, inédit, de l'*Ame* et le traité, inédit, sur la physique sont contenus, avec le traité de la *Conjonction*, dans le manuscrit de Berlin signalé plus haut, p. 3 n. 7, à la fin. Des traités de logique d'Ibn Bâddja existent en manuscrit à l'Escurial (Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*. Paris, 1884, 2 vol., t. I, p. 419).

(3) Variante de BP αβγ, peut-être meilleure : « qu'on ne place pas... ».

(4) Allusion probable à Ibn Rochd (Averroès). Voir Appendice III.

perfection, ou bien nous n'avons pas encore connaissance de leur véritable valeur.

Quant aux livres d'Abou Naçr [El-Fârâbî] qui sont arrivés jusqu'à nous, le plus grand nombre est relatif à la logique. Ceux qui [nous] sont parvenus sur la philosophie sont pleins d'incertitudes. Il affirme, dans le livre de la *Bonne secte* (1), que les âmes des méchants, après la mort, demeurent éternellement dans des tourments sans fin ; après quoi il déclare expressément, dans la
١٤ *Politique* (2), qu'elles se dissolvent et retournent au néant, qu'il | n'y a de survivance que pour les âmes vertueuses et parfaites ; enfin, dans le *Commentaire de l'Éthique* (3), faisant une description relative au bonheur humain, il le place uniquement dans la vie de ce monde. Aussitôt après, il ajoute des paroles dont voici le sens : « Tout ce qu'on rapporte hors de là n'est qu'extravagance « et contes de vieilles femmes ». Il conduit ainsi tous les hommes à désespérer de la miséricorde divine ; il met les bons et les méchants sur le même niveau, puisque, d'après lui, ce qui les attend tous c'est le néant. Erreur irrémissible ! faux pas irréparable ! Outre les mauvaises doctrines qu'il professe touchant l'inspiration prophétique, qu'il rapporte proprement à la faculté imaginative, et sur laquelle il donne le pas à la philosophie, ainsi que d'autres encore que nous n'avons pas besoin d'énoncer.

Quant aux écrits d'Aristote, le maître Abou ʿAlî [Ibn Sînâ] se charge de nous en expliquer le contenu, suit sa doctrine et pratique sa méthode philosophique, dans le livre de la *Guérison* (4).

---

(1) Voir Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, p. 348, n. 1, et 344, l. 6 ; cf. M. Steinschneider, *Alfarabi... Leben und Schriften*. St Pétersbourg, 1869, p. 68, p. 69.

(2) Sans doute le traité intitulé *Kitâb fî mabâdi' ârâ' ahl el-madîna el-fâdhila* (Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar, 1898, 2 vol., sous Abû Nasr... al-Fârâbî, I, p. 212, n. 5 ; cf. G. Palencia, *El filósofo autodidacto*, p. 53, n. 19).

(3) Ce commentaire ne nous est point parvenu. — Cf. M. Steinschneider, *Alfarabi...*, p. 60, l. 7, à p. 61, l. 13.

(4) Ibn Sînâ, *Kitâb ech-chifâ'* (*Le livre de la guérison*), texte arabe, avec commentaires. Téhéran, 1303 hég., 2 vol. Très rare (voir Djémil Saliba, *Etude*

Au commencement de ce livre, il déclare que la vérité selon son opinion n'est pas dans les doctrines qu'il y expose, qu'il s'est borné, en le composant, à reproduire le système des péripatéticiens, et que celui qui veut la vérité pure doit [la chercher] dans son livre de la *Philosophie* | *illuminative* (1). Si on se donne ١٥
la peine de lire le livre de la *Guérison* et de lire [aussi] les livres d'Aristote, on s'apercevra que sur la plupart des questions ils sont d'accord, quoique le livre de la *Guérison* contienne certaines choses qui ne nous sont point parvenues sous le nom d'Aristote. Mais si l'on prend toutes les énonciations des écrits d'Aristote et du livre de la *Guérison* dans leur sens exotérique, sans en chercher le sens profond et ésotérique, on n'arrivera point de la sorte à la perfection, ainsi qu'en avertit le maître Abou ʿAlî dans le livre de la *Guérison*.

Quant aux livres du maître Abou Hâmid [El-Ghazâlî], cet [auteur], en tant qu'il s'adresse au vulgaire, lie dans un endroit et délie dans l'autre, taxe d'infidélité certaines opinions, puis les déclare licites. Parmi toutes les accusations d'infidélité qu'il porte contre les falâçifa dans le livre de l'*Effondrement des falâcifa* (2), il leur reproche de nier la résurrection des corps et d'affirmer que la récompense et le châtiment concernent exclusivement les âmes ; puis il dit, au début du livre de la *Balance* [*des actions*] (3), que cette opinion est formellement professée par les docteurs çoufis ; et, dans son livre intitulé *Délivrance de l'erreur et aperçu des états extatiques* (4), il déclare que sa propre opinion

---

sur la métaphysique d'Avicenne. Paris, 1926, p. XIX au bas et n. 2. Cette édition ne comprend que la physique et la métaphysique). L'ouvrage complet d'Ib Sînâ est une vaste encyclopédie des sciences philosophiques.

(1) Tel est le sous-titre des *Traités mystiques* d'Avicenne, publiés par Mehren (voir plus haut, p. 5, n. 1) رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية .

(2) Voir plus haut, p. 1, n. 3.

(3) Voir Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 382, l. 15. — Edition du Caire, 1328 hég., chap. II, p. 5 (G. Palencia, *ibid.*, p. 56, n. 23).

(4) Ce titre a été traduit de façons diverses : Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 368, « *Délivrance de l'erreur et exposé de l'état vrai des*

١٦ est semblable à celle des çoufis, et qu'il ne s'y est arrêté | qu'après
un long examen. Il y a dans ses livres beaucoup de [contradictions] de ce genre, que peut apercevoir quiconque les lit et les examine avec soin. Il s'en est excusé à la fin de son livre la *Balance des actions*, à l'endroit où il dit qu'il y a trois sortes d'opinion : une opinion que l'on professe pour se conformer à celle du vulgaire ; une opinion commode pour répondre à quiconque interroge et demande à être dirigé ; enfin, une opinion qu'on garde pour soi-même, et qu'on ne livre à nul autre à moins qu'il ne partage la même conviction. Après quoi il ajoute : « Ces paroles « n'eussent-elles d'autre effet que de te faire douter de ce que tu « crois par une tradition héréditaire, ce serait un profit suffisant ; « car celui qui ne doute pas n'examine pas, celui qui n'examine « pas n'aperçoit pas, et celui qui n'aperçoit pas demeure dans « l'aveuglement et dans la stupeur ». Puis il cite en proverbe ce vers :

« Accepte ce que tu vois et laisse là ce que tu as entendu dire. * Quand le soleil se lève, il te permet de te passer de Saturne ».

Telle est sa manière d'exposer sa pensée : il ne procède, le plus souvent, que par énigmes, vagues indications, profitables seulement à ceux qui, après en avoir fait une étude personnelle, les ont entendu, ensuite, expliquer par lui, ou à quelqu'un qui est préparé à les comprendre, intelligence supérieure à qui la moindre
١٧ indication suffit. Le même auteur avertit, dans | le livre des
Joyaux (1), qu'il a composé des livres ésotériques, dont le contenu expose la vérité pure ; mais aucun d'eux, à notre connaissance, n'est parvenu en Andalousie. Des écrits y sont bien parvenus que certains prétendent être ces livres ésotériques, mais

---

choses » ; A. Schmölders, *Essais sur les écoles philos. chez les Arabes*, p. 16, «*Ce qui sauve des égarements et ce qui éclaircit les ravissements*», et même page, en note : « On pourrait dire : *Avertissements sur les erreurs des sectes suivis de notices sur les extases des çoufis* » ; Barbier de Meynard (Journ. Asiatique, 1877), « *Le préservatif de l'erreur et notices sur les extases (des Soufis)* ». — Ibn Thofaïl fait ici allusion à toute la fin du chapitre sur le çoufisme.

(1) *Kitâb djawâhir el-Qor'ân*. Le Caire, 1329 hég., pp. 30-31.

il n'en est rien ; ce sont : le livre des *Connaissances intellectuelles* (1), le livre de l'*Insufflation et du Parachèvement* (2), et un recueil d'autres questions. Ces écrits, bien qu'il s'y trouve certaines indications, ne contiennent pas de bien grands éclaircissements autres que ceux qui sont épars dans ses écrits de vulgarisation. D'ailleurs, on trouve dans le livre du *But suprême* (3) des choses plus abstruses que dans ces écrits ; or, il déclare que le livre du *But suprême* n'est pas ésotérique ; d'où il résulte nécessairement que les écrits qui [nous] sont parvenus ne sont pas les écrits ésotériques. Un [commentateur] (4) récent a cru pouvoir tirer de ce qu'il dit à la fin du livre de la *Niche* [*aux lumières*] (5) une conséquence grave, propre à le précipiter dans un abîme dont rien ne pourrait le sauver : il s'agit de l'endroit où, après avoir énuméré les catégories d'hommes privés de l'illumination [divine] et après être passé à ceux qui sont arrivés à l'union, [El-Ghazâlî] dit que ces
derniers constatent que cet Etre possède un attribut | incompatible ١٨
avec l'unité pure ; d'où ce [commentateur] veut déduire que, selon [El-Ghazâlî], l'[Etre] Premier, Véritable et Glorieux, admet en son

---

(1) *Kitâb el-ma'ârif el-'aqliyya wa - (lobâb) el-hikma (hikam) el-ilâhiyya*. Inédit. Voir pour les manuscrits Brockelmann, *Gesch. der arab. Litter.*, I, p. 425, n° 54.

(2) Cf. *Qoran*, XV, 29 ; XXXII, 8 ; XXXVIII, 72 : il s'agit de l'insufflation de l'*esprit* de Dieu dans le corps d'Adam après sa création. Cet opuscule, d'une dizaine de pages, dont le vrai titre est *El-madhnoun eç-çghîr* (c. à. d. *Petit traité ésotérique*, par opposition à un autre traité, plus long, d'El-Ghazâlî, intitulé *El-madhnoun bihi 'alâ ghaïri ahlihi*, ou plus brièvement *El-madhnoun el-kabîr*, c. à. d. *Grand traité ésotérique*), a pour objet de commenter ce triple verset du Qoran. Edité au Caire, dans un Recueil d'autres traités, en 1309 hég., et en 1316 hég. (la première assez mal imprimée).

(3) Edité au Caire, 1322 hég.

(4) On pourrait entendre aussi : « Des [commentateurs] récents ont cru... ». En arabe, la particule *ba'adh* (*quelque*), construite avec le singulier, exprime indifféremment le singulier ou le pluriel, de même qu'en français, dans la terminologie de la logique, *quelque homme* dénote indifféremment *un homme* ou *des hommes*. Prise au singulier, cette allusion d'Ibn Thofaïl viserait vraisemblablement Ibn Rochd (voir plus loin, p. 16, n. 1, article de Gairdner).

(5) *Michkât el-anwâr*. Le Caire, 1325 hég., pp. 55 et suiv. Il existe une autre édition, Le Caire, 1322 hég.

essence une certaine multiplicité (Dieu est bien au-dessus de ce que disent les pervers !). Nous ne doutons pas que le maître Abou Hâmid [El-Ghazâlî] soit de ceux qui ont joui de la béatitude suprême et qui sont arrivés à ces degrés sublimes de l'union. Mais ses écrits ésotériques renfermant la science de l'intuition extatique ne nous sont point parvenus. (1)

Nous n'avons pu, quant à nous, dégager la vérité à laquelle nous sommes arrivé et qui est le terme de notre science, qu'en étudiant avec soin ses paroles et celles du maître Abou ᶜAlî [Ibn Sînâ], en les rapprochant les unes des autres, et en les confrontant avec les opinions émises de notre temps et embrassées avec ardeur par des gens faisant profession de philosophie, jusqu'à ce que nous eussions découvert d'abord la vérité par la voie de l'investigation spéculative, et qu'ensuite nous en eussions perçu récemment ce léger goût par l'intuition extatique.

Alors, il nous parut que nous étions en état de dire quelque chose d'appréciable ; et nous décidâmes que tu serais le premier à

(1) Ibn Thofaïl veut dire, ce semble, que si nous possédions les écrits ésotériques d'El-Ghazâlî, nous y trouverions sans doute la solution, soit spéculative, soit aperçue par lui en état d'extase, de cette apparente difficulté, et que si le dit commentateur les avait connus, peut-être n'eût-il pas lancé contre lui une aussi grave accusation. La difficulté en question, agitée déjà chez les philosophes grecs, est de savoir si Dieu peut, sans déchoir de son immutabilité et de son unité, posséder un attribut par lequel il mouvrait directement le monde, ou s'il ne peut le mouvoir que par une haute *Entité* interposée, qui seule émane de lui directement. W.H.T. Gairdner a publié en 1914 (Der Islam, V, 1914, pp. 121 à 153, article intitulé *Al-Ghazâlî's Mishkât al-anwâr and the Ghazâlî-Problem*) une étude approfondie dans laquelle, rapprochant d'un passage analogue d'Ibn Rochd (*Kitâb el-kachf ʻan manâhidj el-adilla fî ʻaqâ'id el-milla..* éd. M. J. Müller : *Philosophie und Theologie von Averroes*. Munich, 1859, p. 71, l. 2 ; trad. allem. par le même, sous le même titre. Munich, 1875, p. 67, av. dern. l.) le présent passage d'Ibn Thofaïl et divers textes d'El-Ghazâlî, il prend, sur le point principal, la défense d'El-Ghazâlî contre l'accusation dont il est l'objet de la part d'Ibn Rochd. Voir aussi Gairdner, *Al-Ghazzâlî's Mishkât al-anwâr* (« *The niche for lights* »), a translation with Introduction. Londres, 1924. La critique des conclusions, souvent très judicieuses, de Gairdner exigerait une étude de fond, portant sur El-Ghazâlî et Ibn Rochd beaucoup plus que sur Ibn Thofaïl, qu'il ne saurait être question d'aborder ici.

qui nous ferions présent de ce que nous possédons, et à qui nous l'exposerions, à cause de ta solide amitié et de ton affection sincère. Toutefois, si nous te présentions les derniers résultats auxquels nous sommes parvenu dans cette [voie] sans y assurer au préalable tes premiers [pas], cela ne te serait pas plus utile qu'un précepte traditionnel | sommairement énoncé ; et il en serait de même ١٩
si tu nous donnais, toi, ton approbation à cause de notre intime amitié, et non parce que nos doctrines méritent l'adhésion. Mais nous, nous ne nous contentons pas pour toi de ce niveau, et nous ne serons satisfait que si tu t'élèves plus haut ; car il n'assure pas le salut ni, à plus forte raison, l'accès aux degrés suprêmes. Nous voulons te faire suivre les chemins que nous avons suivis avant toi, te faire nager dans la mer que nous avons déjà traversée, afin que tu arrives où nous sommes nous-même arrivé, que tu voies ce que nous avons vu, que tu constates par toi-même tout ce que nous avons constaté, et que tu puisses te dispenser d'asservir ta connaissance à la nôtre. Mais cela exige un espace de temps qui ne saurait être court, des loisirs, et une application exclusive à ce genre [d'exercice]. Si tu prends sincèrement cette détermination, si tu as la ferme résolution de te mettre activement à l'œuvre pour atteindre ce but, quand viendra le matin tu [te] loueras [de] ton voyage nocturne (1), tu recevras la récompense de tes efforts, tu auras satisfait ton Seigneur et il t'aura satisfait (2). Et moi, je remplirai ton attente : je te conduirai par | le chemin le plus droit, ٢٠
le plus exempt d'accidents et de dommages, quoique présentement il [ne] m'ait été donné d'apercevoir [qu']une faible lueur, à titre de stimulation et d'encouragement à entrer dans la voie. Je vais donc te raconter l'histoire de Hayy ben Yaqdhân, d'Açâl et de Salâmân, qui ont reçu leurs noms du maître Abou ʿAlî [Ibn Sînâ] (3). Elle

(1) Allusion au « voyage nocturne » du prophète Mohammed, sur la jument ailée Borâq, de La Mekke à Jérusalem, puis à travers les sept cieux jusqu'au trône de Dieu. Cf. *Qoran*, XVII, 1, et les commentaires.— Sur les diverses versions du « voyage nocturne » voir Miguel Asín, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid, 1919, pp. 8 à 97.

(2) Cf. *Qoran*, LVIII, 22.

(3) Voir Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 68 à 84.

peut servir d'exemple pour ceux qui savent comprendre (1), d'« avertissement pour tout homme qui a un cœur, ou prête l'oreille et voit » (2).

Nos vertueux prédécesseurs rapportent (Dieu soit satisfait d'eux !) que parmi les îles de l'Inde situées sous l'équateur, il y en a une qui est l'île où l'homme naît sans mère ni père (3). C'est qu'elle jouit de la température la plus égale qui soit à la surface de la terre, et la plus parfaite, parce qu'elle reçoit la lumière [de la région du ciel] la plus élevée possible. Cette assertion, à vrai dire, est en opposition avec l'opinion professée par la plupart des philosophes et des grands médecins, d'après qui la température la plus égale dans les pays habités est celle du quatrième climat (4).

---

(1) اولى الالباب. Cf. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi. Paris, t. X, 1818, traduction des *Ta'rifat ou Définitions de Djordjani,* par Silvestre de Sacy, p. 79, défin. 188.

(2) *Qoran,* L, 36 (au lieu de أو ألقى « ou prête... », certaines éditions du Qoran écrivent وألقى « et prête... ».

(3) BP αβγ ajoutent : « Il s'y trouve un arbre qui, en guise de fruits, produit des femmes ; c'est d'elles que parle El-Maç'oudî sous le nom de « filles du Waqwâq ». Ce passage, qui manque dans ACL, est évidemment une glose interpolée : il n'est pas question de ces femmes dans le reste du récit, et ce n'est pas d'un arbre, mais de l'argile en fermentation, que naîtra Hayy ben Yaqdhân. — Sur cette légende du Waqwâq, voir Gabriel Ferrand, Journ. Asiatique, 1904, *Madagascar et les îles Uâq-Uâq* ; 1907, *Les géographes arabes et Madagascar,* en particulier pp. 483 et suiv., p. 493 ; 1927, p. 312-313 (l'auteur annonce qu'il doit reprendre la question) ; 1932, *Le Waqwaq est-il le Japon ?* pp. 193-243.

(4) Les anciens cosmographes divisaient la terre en zônes parallèles à l'équateur, qu'ils appelaient *climats,* en arabe *aqâlîm,* pluriel de *iqlîm,* translitération du grec κλίμα, *inclinaison* (du soleil par rapport à l'équateur). Le nombre des climats, comptés de l'équateur au pôle, variait suivant les systèmes. Dans la division en sept climats, la plus généralement usitée, le quatrième, dont il est ici question, comprenait, en particulier, l'Espagne, la Grèce, la Perse septentrionale, etc. — Selon Averroès, le climat le plus tempéré n'est pas le quatrième mais le cinquième, à la partie méridionale duquel, dit-il, appartient l'Espagne, et il est absurde *(absurdum)* de prétendre que l'Equateur jouit d'un climat tempéré (*Aristotelis... Opera... Averrois... Commentarii...,* De sanitatis functionibus, à la fin, f° 196 D E).

S'ils ont dit cela parce qu'ils tenaient pour établi que sous | l'équa- ٢١
teur il n'y a pas de pays habité, par suite de quelque empêchement dû aux conditions terrestres, leur assertion, que le quatrième climat est le plus égal sur la surface du reste de la terre, a quelque apparence de raison. Mais s'ils ont voulu dire simplement par là que les pays situés sous la ligne équatoriale sont excessivement chauds, comme le déclarent expressément la plupart d'entre eux, c'est une erreur dont le contraire peut être démontré.

Les sciences physiques démontrent, en effet, que les seules causes productrices de la chaleur sont: le mouvement, le contact des corps chauds, ou la lumière. Ces sciences établissent aussi que le soleil n'a pas de chaleur propre (1), qu'il ne possède aucune de ces qualités tempéramentales (2). Elles établissent en outre

---

(1) Cf. *Aristotelis omnia quae extant Opera..., Averrois Cordubensis in ea omnes qui ad haec usque tempora pervenere Commentarii...* Venetiis apud Juntas (les éditions, publiées entre 1480 et 1580, sont innombrables), 10 vol., plus un onzième (Marci Antonii Zimarae... Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois), nonum volumen (c'est le tome X), Sermo de substantia Orbis, f° 7 M et suiv. (comment le soleil échauffe les corps sublunaires selon Aristote et selon Averroès).

(2) *Qualités tempéramentales* ou *qualités des mixtes*. Les mixtes sont les corps sublunaires formés d'un mélange intime, en telle ou telle proportion, de deux ou plusieurs des quatre éléments, terre, eau, air, feu (les péripatéticiens ignorent la distinction tranchée des chimistes modernes entre combinaison et mélange : ils ne parlent que de mélanges plus ou moins équilibrés). Les qualités tempéramentales (latin *temperare*, *mélanger*, arabe مَزَجَ) résultent du mélange des éléments composants, et, par suite, du mélange de leurs qualités : elles varient suivant la proportion des éléments dans le mélange (voir trad., p. 75, l. 10 et suivantes. Une température, en particulier, est un *mélange*, en certaine proportion, de chaud et de froid. Le soleil, exclusivement constitué, comme tous les corps célestes, astres ou sphères, par un cinquième élément, l'éther, d'une nature essentiellement différente et d'une simplicité absolue, n'est donc en lui-même ni chaud ni froid, et ne peut recevoir une température, mélange de chaud et de froid. Il n'est, de même, ni lourd ni léger, ni sec ni humide. Voir dans Al-Khowarezmi, *Liber mafâtîh al-olûm*, éd. van Vloten. Leyde, 1895, p. ١٨١, art. الامزجة , l'énumération de ces qualités tempéramentales ; cf. El-Djordjânî. *Definitiones*, éd. Flügel, p. ٢٢٤, l. 15, sous المزاج ; *Dictionnaire de Calcutta*, p. ١٣١٨, en particulier l. 23 et suiv. — Ibn Thofaïl reviendra à plusieurs reprises sur les qualités des corps, leurs combinaisons, leurs équilibres. — Cf. Appendice V.

que les corps qui reçoivent (1) le mieux l'action de la lumière sont les corps polis non transparents, en second lieu les corps opaques non polis, et que les corps transparents complètement dépourvus d'opacité ne la reçoivent pas du tout. Voilà tout ce que démontre le maître Abou ʿAlî ; cette démonstration lui est propre, et ceux qui l'ont précédé n'en font pas mention. Si ces prémisses sont vraies, il en résulte nécessairement que le soleil n'échauffe pas la terre
٢٢ comme les corps | chauds échauffent d'autres corps avec lesquels ils sont en contact, puisque le soleil par lui-même n'est pas chaud. Ce n'est pas non plus par le mouvement que la terre s'échauffe, puisqu'elle est immobile, et dans une même situation au moment de l'apparition et au moment de la disparition du soleil, alors que la sensation nous révèle en elle, à ces deux moments, des manières d'être opposées par rapport à l'échauffement et au refroidissement. Ce n'est pas non plus le soleil qui échauffe d'abord l'air, puis ensuite la terre par le moyen de la chaleur qu'il aurait communiquée à l'air ; comment cela se pourrait-il, alors que nous trouvons, au moment de la chaleur, les couches d'air voisines de la terre beaucoup plus chaudes que les couches d'air supérieures qui en sont éloignées ? Il reste donc que l'échauffement de la terre par le soleil ait lieu par le moyen de la lumière et non autrement. Car la chaleur accompagne toujours la lumière ; si bien que lorsque la lumière se concentre dans les miroirs ardents, elle enflamme un objet placé en face.— De plus, on établit dans les sciences exactes, par des démonstrations décisives, que le soleil est de figure sphérique, qu'il en est de même de la terre, que le soleil est beaucoup plus gros que la terre, que la partie de la terre éclairée par le soleil est toujours de plus de moitié, et que, de cette moitié éclairée de la terre, la partie qui reçoit la plus forte lumière est, à un moment
٢٣ quelconque, | le milieu, parce que c'est toujours le lieu le plus éloigné de l'obscurité, et parce qu'il présente au soleil une surface plus considérable ; tandis que les parties voisines de la périphérie sont moins éclairées, et finissent par être dans l'obscurité à la

---

(1) Le verbe قَبِلَ signifie à la fois *recevoir* la lumière, la couleur, et *réfléchir* la lumière ; dans les deux cas, ne pas se laisser traverser par elle sans réagir.

périphérie du cercle qui forme la partie éclairée de la terre. Et un lieu n'est au centre du cercle de lumière que lorsque le soleil s'y trouve au zénith : la chaleur est alors en ce lieu la plus forte possible. Si le lieu est tel que le soleil y soit éloigné du zénith, il y fait très froid ; s'il est tel que la culmination du soleil y demeure voisine du zénith, la chaleur y est extrême. Or, on démontre, en astronomie, que dans les régions de la terre situées sous l'équateur le soleil n'est au zénith que deux fois par an : quand il entre dans le signe du Bélier et quand il entre dans le signe de la Balance ; pendant le reste de l'année, il est durant six mois au sud et durant six mois au nord. On n'y éprouve donc ni chaleur excessive ni froid
excessif, et on y jouit par conséquent | d'un climat [sensiblement] ٢٤
uniforme. — Cette théorie exigerait un exposé plus long, que ne comporte pas notre présent objet. Nous ne l'avons signalée à ton attention que parce qu'elle contribue à confirmer la légitimité de l'allégation énoncée, à savoir que, dans cette contrée, l'homme peut naître sans mère ni père.

Certains tranchent la question et décident que Hayy ben Yaqdhân est un de ceux qui sont nés, dans cette région, sans mère ni père. Mais d'autres le nient, et rapportent cette partie de son histoire comme nous allons te la raconter.

Il disent qu'en face de cette île se trouvait une île importante, vaste, riche et populeuse. Elle avait pour roi un homme du pays, d'un caractère hautain et jaloux. Ce [roi] avait une sœur qu'il empêchait de se marier. Il écartait d'elle les prétendants : aucun ne lui paraissait un parti sortable. Or, elle avait un voisin du nom de Yaqdhân, qui l'épousa secrètement, suivant un usage autorisé par leur religion. Elle conçut de lui, et accoucha d'un enfant mâle. Craignant que son cas ne fût dévoilé et son secret divulgué, elle le mit, après l'avoir allaité, dans un coffre (1) soigneusement

(1) تابوت *tâbout*, dans le Qoran, II, 249, désigne « l'*arche d'alliance* », et XX, 39, « le *berceau* » dans lequel Moïse est abandonné par sa mère sur les eaux ; cf. en hébreu *têbâ*, à l'état construit *têbat* : *Bible*, Genèse, VI, 14, « l'*arche* de Noé » ; Exode, II, 3, « le *berceau* de Moïse ». Voir aussi sur le mot *tâbout* : Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Strasbourg, 1910, article intitulé Lehnwörter in und aus dem Æthiopischen, pp. 37 et

fermé, et elle l'emporta ainsi, après la tombée de la nuit, accom-
٢٥ pagnée de serviteurs et d'amis sûrs, vers le rivage | de la mer, le cœur brûlant, pour lui, d'amour et de crainte. Puis, elle lui fit ses adieux, en s'écriant : « O Dieu ! c'est toi qui as créé cet enfant « qui n'était rien » (1) ; tu l'as entretenu dans les ténèbres de mes entrailles, et tu as pris soin de lui, jusqu'à ce qu'il ait été formé et achevé. Je le confie à ta bonté, par crainte de ce roi injuste, altier, opiniâtre, et je compte pour lui sur ta bienveillance. Sois son soutien et ne l'abandonne pas, ô [toi] le plus miséricordieux des miséricordieux ! ». Puis elle le livra aux flots. Un courant le saisit avec force, et le porta, en cette nuit, jusqu'au rivage de l'île dont il a été question précédemment.

Or, le flux arrivait à ce moment en un point qu'il n'atteignait qu'une fois par an. Le flot poussa le [coffre] au milieu d'un épais fourré, couvert d'un doux tapis, abrité contre les vents et la pluie, garanti « du soleil, dont les rayons n'y pouvaient pénétrer ni pendant qu'il montait ni pendant qu'il descendait » (2). Le reflux commençant alors, le coffre demeura en cet endroit. Puis, par
٢٦ des apports successifs, | les sables fermèrent à l'eau l'entrée du fourré, et le flux [désormais] ne put y pénétrer.

Au moment où le flot avait jeté le coffre dans le fourré, les clous en avaient été ébranlés et les planches disjointes. Pressé par la faim, l'enfant se mit à pleurer, à pousser des cris d'appel et à se débattre. Sa voix parvint à l'oreille d'une gazelle (3) qui avait

---

49 ; de Charencey, Journ. Asiatique, 1904, *Quelques mots basques d'origine sémitique*, p. 157. — Ce mot *tâbout* (qui signifie aussi *cercueil*) désigne un *berceau d'enfant* en usage chez les indigènes de l'Afrique du Nord. C'est un coffre en bois, sans couvercle, dont les deux grandes arêtes inférieures sont à pan coupé pour permettre de bercer l'enfant lorsque le tâbout est posé sur le sol ; on peut aussi le suspendre. Il est souvent ajouré. Les parois extérieures sont peinturlurées ou sculptées d'arabesques.

(1) *Qoran*, LXXVI, 1.

(2) *Qoran*, XVIII, 16 (il s'agit, dans le Qoran, de la caverne des Sept-Dormants).

(3) Pococke traduit inexactement ظبية par *caprea* (*chèvre sauvage*). Les Arabes lettrés de l'Afrique du Nord, congénères d'Ibn Thofaïl, entendent unanimement par *dhabya* une *gazelle*, et non une chèvre sauvage, en accord d'ailleurs

perdu son faon. Elle suivit la voix, croyant que c'était lui, et arriva au coffre. De ses sabots elle tenta de l'ouvrir, tandis que l'[enfant] poussait de l'intérieur, si bien qu'une planche du couvercle céda. Alors, émue de pitié et prise d'affection pour lui, elle lui présenta son pis et l'allaita à discrétion. Elle revint sans cesse le visiter, l'élevant et veillant à écarter de lui tout dommage. Tels sont les débuts de son histoire d'après ceux qui n'admettent point la génération spontanée. Nous raconterons dans la suite son éducation et les progrès successifs par lesquels il parvint à la plus haute perfection.

Quant à ceux qui | le font naître par génération spontanée (1), ٢٧
voici leur version. Il y avait dans cette île une dépression du sol renfermant une argile qui, sous l'action des ans, y était entrée en fermentation, en sorte que le chaud s'y trouvait mêlé au froid et l'humide au sec, par parties égales dont les forces se faisaient équilibre. Cette argile fermentée était en grande masse, et certaines parties l'emportaient sur les autres par la juste proportion du mélange et par l'aptitude à former les humeurs séminales (2) ; le centre de cette masse était la partie qui offrait l'équilibre le plus exact et la ressemblance la plus parfaite avec le composé humain. Cette argile était en travail et donnait naissance, à raison de sa viscosité, à des bulles du genre de celles que produit l'ébullition. Or, il se forma, au centre de cette [masse d'argile], une bulle très
petite, divisée en deux par une membrane mince, et remplie | d'un ٢٨
corps subtil, aériforme, réalisant exactement l'équilibre convenable. Alors vint s'y joindre « l'âme, qui émane de mon Seigneur » (3) ; et elle s'y attacha d'une union si étroite que les sens et l'entendement ont peine à l'en séparer.

---

avec les dictionnaires arabes-français ou français-arabes, tant orientaux qu'occidentaux.

(1) Sur la génération spontanée chez Aristote, les Grecs, Averroès et les scolastiques latins, voir une longue dissertation de Zimara, *Aristotelis...Opera... Averr... Comment.*, t. XI, Zimarae Tabula, f° 167 v°, col. 2, sqq., sous *Homo* ; cf. *ibid.*, f° 20 v°, col. 1, sous *Anima*.

(2) أمشاج Cf. *Qoran*, LXXVI, 2, et le commentaire d'El-Baïdhâwî ; Al-Khowarezmi, *Liber mafâtîh al-olûm*, p. ١٨١, l. 4.

(3) *Qoran*, XVII, 87 ; cf. XLII, 52. — Ici, et au cours du long passage qui

Car il est manifeste que cette âme, sans cesse, émane abondamment du Dieu Puissant et Grand. Elle est comparable à la lumière du soleil, qui sans cesse est répandue sur le monde en abondance (1). Il y a un corps qui ne réfléchit point cette lumière : c'est l'air extrêmement transparent. D'autres la réfléchissent en partie : ce sont les corps opaques non polis ; et des diverses façons dont ils la réfléchissent résulte la diversité de leurs couleurs. D'autres, enfin, la réfléchissent au plus haut degré : ce sont les

---

va suivre, Ibn Thofaïl prend le mot *rouh* au sens que lui donne le verset qoranique au moyen duquel il l'introduit, c'est-à-dire au sens courant d'*âme* en général, principe à la fois de la vie organique, de la raison humaine et de l'inspiration prophétique, ainsi qu'en fait foi l'ensemble du passage. Plus loin, quand il s'agira d'exposer, suivant la science de l'époque, le mécanisme de la vie, de la sensation et du mouvement spontané chez les animaux supérieurs, y compris l'homme, Ibn Thofaïl prendra ce même mot *rouh* (plur. *arwâh*) au sens technique d'*esprit animal*, *esprits animaux* (cf. Descartes). Mais parfois, dans d'autres passages, le même mot *rouh*, ou l'adjectif *rouhânî* qui en dérive, reprendra un sens transcendant, suprasensible ou même mystique : les formes *spirituelles*, le monde *spirituel*, la signification *mystique*. (Voir à l'Index tous ces sens divers, qui correspondent aux divers sens du grec πνεῦμα, πνευματικός ; cf. en latin *spiritus*, *spiritalis* ou *spiritualis*, en français *esprit*, *spirituel* ; et aussi ψυχή, ψυχικός, *anima*, *animus*, *psyché*, *psychique*). Pour éviter toute ambiguïté, nous écrirons *esprit* en lettres italiques quand nous le prendrons au sens d'*âme animale*, *esprit animal* ou *esprits animaux*, et esprit en lettres ordinaires quand, traduisant, par exemple, le mot *bâl*, nous l'emploierons au sens psychologique moderne, pour désigner l'ensemble des facultés de l'intelligence, des faits représentatifs (*idrâkât*). — Ibn Thofaïl interprète en un sens néoplatonicien, émanationniste, ce verset du Qoran, verset ambigu, qui a reçu des commentateurs musulmans du texte sacré deux interprétations divergentes : 1° l'*âme* (*rouh*) *vient* de Dieu, *a été créée* par Dieu ; 2° il s'agirait de l'ange Gabriel, appelé ailleurs dans le Qoran (II, 81, 254 ; XVI, 104) *rouh el-qodoci*, c'est-à-dire l'*Esprit de sainteté*, le *Saint-Esprit*, qui vient, « *par ordre* de Dieu », apporter au Prophète, en fragments successifs, la révélation divine (voir les Commentaires du Qoran aux versets ci-dessus).

(1) Cette magistrale comparaison, dont le développement va suivre, n'est pas sans précédent : on en trouve, par exemple, un germe dans Chahristânî, *Kitâb el-milal wan-nihal*, *Book of religious and philosophical sects*, by Muhammad Al-Sharastâni... now first edited by the Rev. William Cureton. Londres, 1842-1846, 2 vol., II, p. ٣٣٦, l. 9 et l. 18 = trad. allemande par Th. Haarbrücker ...*asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*. Halle, 1850-1851, 2 vol., II, p. 196, l. 2, l. 25 ; mais elle est ici particulièrement poussée.

corps polis, comme les miroirs ou autres du même genre ; et si les miroirs présentent une concavité d'une certaine figure déterminée, la concentration des rayons lumineux y produit du feu. De même, l'âme, qui émane de Dieu, se répand toujours abondamment sur tous les êtres. Mais il en est qui ne manifestent point son influence, faute de disposition : ce sont les corps inorganiques, dépourvus de vie ; ils correspondent à l'air dans l'exemple précédent. D'autres, ce sont les diverses espèces de plantes, en manifestent l'influence selon leurs dispositions; ils correspondent aux corps opaques dans | l'exemple en question. D'autres la manifestent à un ٢٩
haut degré : ce sont les diverses espèces d'animaux, qui correspondent aux corps polis dans notre exemple. Enfin, parmi ces corps polis, certains, outre leur pouvoir éminent de réfléchir les rayons solaires, reproduisent l'image ressemblante du soleil. De même aussi, parmi les animaux, il en est qui, outre leur faculté éminente de recevoir l'âme [et de la manifester], la reflètent, et prennent sa forme (1) : ce sont proprement les hommes ; et c'est à l'homme que [le Prophète] (que Dieu le comble de bénédictions et lui accorde le salut !) a fait allusion en disant : « Dieu a créé Adam à son image » (2). S'il arrive, enfin, que cette forme, dans l'homme, prenne de la force au point que toutes les autres formes s'évanouissent devant elle, et qu'elle demeure seule, consumant de son auguste splendeur tout ce qu'elle atteint, alors elle correspond aux miroirs courbes, qui consument tous les autres [corps]. Pareille chose ne se produit que chez les prophètes (les bénédictions de Dieu soient sur eux !). Tout cela est clairement exposé dans les textes appropriés.

Ibn Thofaïl en fera plus loin (texte arabe, p. ١٢٣, l. 3 = trad., p. 89, l. 2 à l. 10) une nouvelle et ingénieuse application. — On en trouve un écho chez Ibn Rochd, *Tahâfot et-tahâfot*, éd. Bouyges, p. 30, l. 2 à l. 5.

(1) Le mot *çoura*, comme le mot grec εἶδος, signifie à la fois, dans toutes les acceptions, *image* et *forme*. Dans la terminologie des péripatéticiens arabes, il désigne la *forme* par opposition à la *matière*, *mâdda* ou *hayoulâ* (ὕλη).

(2) Sur ce hadîts du prophète Mohammed, voir Miguel Asín, *Algazel*. Saragosse, 1901, pp. 718 et suiv.

Mais achevons de voir ce que rapportent ceux qui décrivent ce mode de génération.

Dès que, disent-ils, cette âme se fut fixée dans ce réceptacle, toutes les facultés (1) se subordonnèrent à elle, s'inclinèrent devant elle et se soumirent en totalité par ordre de Dieu. Alors il se
٣٠ forma, | en face de ce réceptacle, une autre bulle divisée en trois compartiments séparés par de fines membranes, mais communiquant par des ouvertures, remplis d'un corps aériforme semblable à celui du premier réceptacle et encore plus subtil (2) ; et dans ces trois compartiments d'un même réceptacle se logèrent une partie des facultés qui s'étaient subordonnées au [premier *esprit* ou première âme] (3) ; elles furent chargées de les garder, de prendre soin d'eux et de faire parvenir [des impressions de] toutes les modifications, petites ou grandes, qui y surviendraient, à la première âme fixée dans le premier réceptacle.

En outre, il se forma, en face de ce [premier] réceptacle, et dans la direction opposée au second, une troisième bulle remplie d'un corps aériforme mais plus grossier que les deux premiers ; et dans ce réceptacle se logèrent une partie des facultés soumises, qui furent chargées de le garder et d'en prendre soin.

٣١ Ce premier | réceptacle, le second et le troisième, furent ce qui se forma d'abord de cette argile en fermentation, dans l'ordre que nous venons d'indiquer. Ils avaient besoin d'une aide réciproque : le premier avait besoin des deux autres pour se faire servir et

---

(1) Le terme *qowwa* (au plur. *qowan*) a le double sens de *force* et de *faculté*, comme le grec δύναμις. Dans la terminologie péripatéticienne, il désigne aussi la *puissance* (δύναμις) par opposition à *fi'l*, *acte* (ἐνέργεια).

(2) Sur les trois sortes d'*esprit* et leur subtilité relative, voir une longue note de S. Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, t. I, p. 355, n. 1.

(3) Le texte porte له (*à lui*). Ce pronom affixe est ambigu, comme il arrive souvent en arabe, et comme la fin de cette phrase, ainsi que la phrase suivante, en donnent de nouveaux exemples. Mais la suite montre (p. ٣٢, l. 4 et l. 7-8 القوى التي اصلها منه « les facultés qui tiraient de lui [c'est-à-dire du cœur] leur origine ») qu'il s'agit du corps aériforme contenu dans le premier réceptacle et que l'auteur appelle un peu plus loin (p. ٣٠, l. 6 = trad., ci-dessous, l. 15) الروح الاوّل (premier *esprit* ou) « première *âme* ».

obéir, et ceux-ci du premier comme le gouverné a besoin du gouvernant et le dirigé du dirigeant (1) ; tous les trois (2) étaient, par rapport aux organes formés après eux, gouvernants et non gouvernés, l'un d'eux, à savoir le second, étant d'ailleurs supérieur au troisième au point de vue du commandement.

Le premier des trois (3), lorsque l'âme s'y fut jointe, et que sa chaleur fut devenue ardente, prit la figure du feu, la [figure] cônique ; le corps épais qui l'entourait prit à son tour, en se modelant sur lui, la même figure, et devint une masse de chair dure, par-dessus laquelle il se forma une enveloppe protectrice membraneuse. L'ensemble de cet organe a reçu le nom de cœur. | ٣٢
La chaleur ayant pour effet de décomposer et de détruire les humeurs (4), [cet organe] avait besoin de quelque chose qui l'entretînt, le nourrît, et lui restituât continuellement ce qu'il perdait, sans quoi il ne pouvait subsister. Il avait encore besoin de percevoir ce qui lui convenait, pour se le procurer, comme aussi ce qui lui était contraire, pour l'écarter. L'un des [deux autres] organes se chargea pour lui, au moyen des facultés dont il était le siège, et qui tiraient du [cœur] leur origine (5), de pourvoir à l'un de ces besoins, et l'autre organe se chargea pour lui de pourvoir à l'autre besoin ; celui qui se chargeait de la perception, c'était le cerveau, et celui qui se chargeait de l'entretien, c'était le foie. L'un et l'autre d'ailleurs avaient besoin du [cœur] pour leur fournir sa chaleur et les facultés propres à chacun d'eux mais qui tiraient du [cœur] leur origine. C'est pour [répondre à] ces divers [besoins] qu'il se forma entre les deux

---

(1) Cf. S. Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, t. I, p. 361, p. 371.

(2) كلاهما *tous les deux*. Ce duel arabe ne peut désigner que les *trois* réceptacles, répartis en *deux* catégories (voir n. suiv. et p. 28, n. 1.

(3) منهما *des deux* (voir la note précédente).

(4) Les quatre humeurs fondamentales de l'organisme, sang, flegme ou pituite, bile jaune, bile noire ou atrabile, formées de combinaisons des quatre éléments, terre, eau, air, feu.

(5) Cf. *Aristotelis... Opera...*, *Averrois... Commentarii*, nonum volumen (c'est le tome X), Colliget, livre II, chap. 20 ; cf. F. Ravaisson, *Essai sur la méaphysique d'Aristote*. Paris, 1837-1846, 2 vol., vol. II, p. 389, p. 471.

[sortes d'organes] (1) un réseau de passages et chemins dont les uns étaient plus larges que les autres, selon que la nécessité l'exigeait ; ce furent les artères et les veines.

Puis, les [partisans de cette version] continuent à décrire la formation de l'organisme entier dans toutes ses parties, de la même manière que les naturalistes décrivent la formation du fœtus dans la matrice, sans en rien omettre, jusqu'au complet développement de l'organisme et de ses parties, et jusqu'au point où le fœtus est prêt à sortir du sein [maternel]. Dans toute cette exposition, ils ont recours à cette grande masse d'argile fermentée et préparée à constituer tout ce qui est requis pour la formation de
٣٣ l'organisme humain, les enveloppes qui entourent tout le fœtus, |
etc. Lorsqu'il fut complètement formé, ces enveloppes s'en séparèrent comme dans l'enfantement, et la masse restante de l'argile s'entr'ouvrit sous l'action de la sécheresse. Privé alors d'aliment et pressé par la faim, l'enfant se mit à pousser des cris de détresse. Puis une gazelle, qui avait perdu son faon, répondit à son appel.

A partir de cet endroit, les partisans de la seconde version sont d'accord avec ceux de la première en ce qui concerne l'élevage [de l'enfant]. La gazelle qui s'était chargée de lui, s'accordent-ils à dire, trouvant de plantureux et gras pâturages, engraissa, son lait devint abondant et pourvut le mieux du monde à la nourriture du petit enfant. Elle demeurait auprès de lui, et ne le quittait que lorsqu'elle y était forcée par le besoin de paître ; l'enfant, de son côté, s'habitua si bien à la gazelle que, lorsqu'elle tardait à revenir, il éclatait en larmes, et elle volait vers lui. Il n'y avait d'ailleurs dans cette île aucun animal dangereux. L'enfant s'éleva et grandit, nourri du lait de la gazelle, jusqu'à l'âge de deux ans. Il apprit à marcher et fit ses dents. Il suivait la gazelle, et celle-ci se montrait pour lui pleine de soins et de tendresse : elle le conduisait dans des endroits où se trouvaient des arbres chargés

---

(1) بينهما *entre les deux*. Ce duel est ambigu. L'auteur veut dire : entre, d'une part l'organe gouvernant (le cœur) et, d'autre part, le groupe des deux organes gouvernés (foie et cerveau). Voir p. 27, n. 2 et n. 3.

de fruits, lui donnant à manger les fruits tombés de l'arbre, lorsqu'ils étaient doux et mûrs ; s'ils avaient une enveloppe dure, elle les lui cassait avec ses molaires ; quand il revenait au pis, elle lui
donnait son lait ; | quand il avait soif et voulait de l'eau, elle le ٣٤
menait boire ; quand le soleil l'incommodait, elle le conduisait à l'ombre ; quand il avait froid, elle le réchauffait ; dès que la nuit tombait, elle le ramenait à son premier abri, le garantissant avec son corps et avec de la plume qui se trouvait là, de celle dont on avait jadis rempli le coffre au moment où on y avait mis l'enfant. Le matin et le soir, un troupeau de gazelles avait coutume de les accompagner, allant avec eux au pâturage et revenant avec eux passer la nuit au même gîte. L'enfant ne cessa de vivre ainsi avec les gazelles, dont il reproduisait les cris avec sa voix à s'y méprendre. Il reproduisait de même, avec une grande exactitude, tous les chants d'oiseaux ou cris d'autres animaux qu'il entendait. Mais les cris qu'il reproduisait surtout, c'étaient ceux des gazelles qui demandent du secours, ou qui veulent entrer en relations, ou qui désirent [quelque chose], ou qui cherchent à éviter [un danger] ; car les animaux, pour ces occasions différentes, ont des cris différents. Ils se connaissaient, les animaux et lui, et ils ne se traitaient pas en étrangers. Lorsque s'étaient fixées dans son esprit des représentations des choses dont il cessait d'avoir une perception actuelle, les unes lui inspiraient du désir, les autres de l'aversion (1).

Il | observait entre temps tous les animaux et les voyait ٣٥
couverts de poils, laineux ou soyeux, ou de plumes. Il remarquait leur rapidité à la course, leur force, les armes dont ils étaient

---

(1) Cf. T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901, art. Farabi, p. 108, l. 7 à l. 12. — Dans l'Appendice II, à la fin de la traduction, nous relevons, du long passage qui va suivre jusqu'à la mort de la gazelle exclusivement, pour discuter l'importance de ces coïncidences, plusieurs traits dont le pendant se trouvait déjà dans l'Encyclopédie des Frères de la Sincérité (Ikhwân eç-cafâ'), particulièrement dans le Conte de la querelle entre l'homme et les animaux par devant le roi des djinn : *Raçâ'il Ikhwân eç-çafâ' wa-khollân el-wafâ'*. Le Caire, 1347 hég. = 1928, 4 vol., vol. II, 8e riçâla du volume ; trad. allem. de Dieterici, *Der Streit zwischen Mensch und Thier*, ein arabisches Mährchen aus den Schriften der lauteren Brüder. Berlin, 1858.

munis pour lutter contre l'adversaire, telles que les cornes, les dents, les sabots, les ergots, les serres. Puis, faisant un retour sur lui-même, il se voyait nu, sans armes, lent à la course, faible contre les animaux qui lui disputaient les fruits, se les appropriaient à son détriment, et les lui enlevaient sans qu'il pût les repousser ou échapper à aucun d'entre eux. Il voyait à ses compagnons, les petits des gazelles, pousser des cornes qu'ils n'avaient point auparavant ; il les voyait devenir agiles après avoir été lents à la course. Il ne constatait chez lui-même rien de tout cela, et il avait beau y réfléchir, il ne pouvait en découvrir la cause. Considérant les [animaux] difformes ou infirmes, il n'en trouvait aucun qui lui ressemblât. Mais considérant aussi les orifices réservés aux excrétions chez tous les animaux, il les voyait protégés, l'un, celui qui est affecté aux excréments solides, par une queue, l'autre,
٣٦ celui qui sert aux excrétions liquides, par des poils | ou quelque chose du même genre ; et en outre, leur organe urinaire était plus caché que le sien. Toutes ces constatations lui étaient pénibles et l'affligeaient.

La tristesse qu'il en ressentait dura longtemps, et il approchait de l'âge de sept ans lorsque, désespérant de voir se réaliser en lui les [avantages naturels] dont l'absence le faisait souffrir, il prit de larges feuilles d'arbres qu'il disposa les unes derrière lui,les autres devant, et il les attacha à une sorte de ceinture qu'il se fit autour de la taille avec des feuilles de palmier et de l'alfa. Mais ces feuilles ne tardèrent pas à se faner, à sécher et à tomber. Il en cueillit alors d'autres qu'il assembla dorénavant en couches superposées. Elles pouvaient ainsi durer davantage, mais jamais bien longtemps. De branches d'arbres il se fit des bâtons qu'il rendit lisses aux extrémités et unis d'un bout à l'autre ; et il les brandissait contre les animaux avec lesquels il avait à lutter, attaquant les faibles d'entre eux et résistant aux forts. Il conçut, par suite,
٣٧ une certaine idée de ce dont il était capable, | et comprit que sa main avait sur leurs membres antérieurs une grande supériorité, puisque, grâce à elle, en couvrant ses parties honteuses et en se faisant des bâtons pour se défendre, il lui était possible de se passer de queue et d'armes naturelles.

Pendant ce temps, il grandissait et dépassait l'âge de sept ans. Mais il se lassa de renouveler les feuilles dont il se couvrait. L'idée lui vint alors de prendre la queue d'un animal mort pour se l'attacher à lui-même ; mais il [hésitait à le faire, car il] avait vu que les bêtes fauves vivantes évitent et fuient les cadavres de leurs congénères. Sur ces entrefaites, il rencontra un jour un aigle mort (1) et se trouva en mesure de réaliser son désir. Ne voyant point les bêtes fauves s'en effaroucher, il profita de l'occasion, s'approcha de l'oiseau, détacha les deux ailes et la queue, entières et telles quelles, et en étala les plumes d'une façon régulière. Il dépouilla ensuite la bête du reste de sa peau, la partagea en deux parties, et se les attacha l'une sur le dos, l'autre sur le nombril et au-dessous. Enfin, il suspendit la queue derrière lui, et les deux ailes au haut de ses bras. Il eut de la sorte un [vêtement] qui le couvrit, lui tint chaud, et le fit craindre de tous les animaux ; ceux-ci ne [songèrent plus à] lui chercher querelle ou à lui résister, et aucun d'eux ne s'approcha plus de lui, sauf la gazelle
qui | l'avait allaité et élevé. Elle ne le quitta point ni lui ne la ٢٨
quitta.

Enfin, elle devint vieille et s'affaiblit. Il la conduisit à de gras pâturages, il lui cueillit et lui fit manger de bons fruits. Mais sa faiblesse et sa maigreur augmentèrent et la mort survint enfin ; tous ses mouvements et toutes ses fonctions s'arrêtèrent. Quand il la vit en cet état, le jeune garçon fut saisi d'une émotion violente ; et, de douleur, peu s'en fallut que son âme s'exhalât. Il l'appelait avec le cri auquel, lorsqu'elle le lui entendait pousser, elle avait coutume de répondre, ou bien en criant de toutes ses forces, mais sans constater en elle ni mouvement ni changement. Il lui examinait les oreilles et les yeux sans y apercevoir aucun dommage apparent ; il examinait de même tous ses membres sans en trouver aucun qui fût endommagé. Il désirait ardemment découvrir la place du mal pour l'en délivrer, afin qu'elle revînt à l'état où elle se trouvait auparavant ; mais rien de tel ne s'offrait à lui, et il était impuissant à [lui porter secours].

(1) La dépouille *sèche* d'un aigle mort : c'est pourquoi les gazelles et autres bêtes fauves ne s'en effarouchaient point.

Ce qui lui inspirait cette idée, c'est une observation qu'il avait
faite sur lui-même antérieurement : il avait remarqué que, s'il
fermait ses deux yeux, ou leur interceptait la vue au moyen d'un
٣٩ objet [quelconque], | il ne voyait plus rien jusqu'au moment où
cet obstacle disparaissait ; que si, de même, il se bouchait les
oreilles en introduisant un doigt dans chacune d'elles, il n'enten-
dait plus rien jusqu'à ce qu'il eût supprimé cet empêchement ; que
s'il se bouchait le nez avec la main, il ne sentait plus aucune odeur
tant qu'il ne débouchait pas ses narines. Il en concluait que toutes
ces facultés perceptives et actives pouvaient être entravées par cer-
tains empêchements, et que si ces empêchements disparaissaient,
elles reprenaient leur exercice.

Mais après qu'il eut examiné tous les organes externes de la gazelle sans y rencontrer aucun empêchement apparent, se trouvant d'autre part en présence d'un arrêt total, qui n'affectait point exclusivement tel ou tel organe, l'idée lui vint que le mal qui l'avait assaillie devait être dans un organe invisible, caché à l'intérieur du corps ; que cet organe est indispensable à chacun des organes externes pour l'exercice de sa fonction ; et que lorsque le dommage l'atteint, le mal se généralise, et il en résulte un arrêt total. Il espérait que, s'il pouvait découvrir cet organe et le débarrasser de [l'empêchement] qui lui était survenu, il reviendrait à son état [normal], que l'amélioration éprouvée par lui rejaillirait sur tout l'organisme et que les fonctions reprendraient leur cours.

٤٠ Il avait | constaté précédemment sur les cadavres des bêtes
fauves, ou d'autres [animaux], que toutes les parties de leurs corps
sont pleines et ne présentent point de cavité, sauf le crâne, la poi-
trine et le ventre. Il lui vint donc à l'esprit que l'organe ainsi carac-
térisé ne pouvait se trouver que dans l'un de ces trois endroits ; et
la conviction s'imposait fortement à lui qu'il ne pouvait être que
dans l'endroit situé entre les deux autres, puisqu'il avait la certi-
tude que tous les organes ont besoin de celui-là, d'où résultait né-
cessairement qu'il doit se trouver au centre (1). D'ailleurs, faisant

(1) Cf. *Aristotelis... Opera..., Averrois... Commentarii*, III De partibus animalium, f° 159 K, f° 163 A ; I Colliget, f° 22 A ; Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, t. I, p. 372.

retour sur lui-même, il sentait la présence d'un pareil organe dans sa poitrine. En outre, passant en revue tous ses autres organes, tels que la main, le pied, l'oreille, le nez, l'œil, et pouvant s'en [concevoir] séparé, il concluait de là qu'il lui était possible de subsister sans eux ; il pouvait de même se concevoir sans sa tête : il pensait donc qu'il pouvait subsister sans elle (1). Tandis que réfléchissant à la chose qu'il sentait dans sa poitrine, il ne pensait pas pouvoir subsister sans elle, fût-ce pendant la durée d'un clin d'œil (2). De même [enfin], dans ses luttes | contre les bêtes fau- ٤١
ves, ce qu'il évitait surtout, c'était de recevoir des coups de corne dans la poitrine, par un sentiment vague de la chose qu'elle contenait.

Lorsqu'il eut décidé que l'organe lésé ne pouvait être que dans la poitrine de la gazelle, il résolut de chercher à l'atteindre et à

---

(1) Ce passage, depuis « il pouvait de même », figure dans tous les textes sauf A. Pour un lecteur mal informé de la philosophie aristotélicienne, il semble paradoxal et inadmissible : c'était sans doute le cas du scripteur de A, qui a cru devoir le rejeter comme apocryphe. Il ne faut y voir, cependant, qu'une conséquence extrême de la théorie d'Aristote qui, à l'encontre de celle de Platon et de Galien, fait du cœur, non du cerveau, l'organe essentiel de la pensée aussi bien que de la vie. Ibn Rochd appuiera de son expérience personnelle cette conclusion théorique : « Ego autem vidi arietem, postquam caput fuit abscissum, ambulare huc et illuc multotiens » (*Aristotelis... Opera...*, *Averrois... Commentarii*, quartum volumen, VII Physicorum, comment. 4 ; cf. *ibid.*, t. XI, Tabula Zimarae, f° 79 v°, col. 2, cette déclaration d'Alexandre [d'Aphrodisias] : « potest [animal] moveri et vivere, velut testudo et cameleo... ablato capite », mais Alexandre ajoute, en opposition à la thèse d'Ibn Thofaïl, « et corde ablato ». Ibn Thofaïl a spécifié plus haut, en décrivant la formation du fœtus de Hayy ben Yaqdhân, que le cerveau tire du cœur les facultés dont il est le siège. — Comparer à ceux d'Ibn Thofaïl les raisonnements par lesquels Descartes établit : 1° que l'âme (pensante) doit être logée dans la glande pinéale, parce que cet organe est *au centre* du cerveau (et non plus de l'organisme entier) ; 2° que l'âme (pensante) est indépendante du corps, puisque « je peux feindre que je n'ai aucun corps... et cependant je ne peux pas feindre pour cela que je ne suis point » au moment où je pense (*Discours de la méthode*), Quatrième partie ; Sixième méditation ; cf. Pascal : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, *tête*..., mais je ne peux concevoir l'homme sans pensée » (*Pensées*, édition *minor* Brunschwicg, section VI, n° 339).

(2) Cf. Avicenna, *De almahad* [المعاد *La vie future*]. Venetiis, apud Juntas, 1546, f° 64 v° et suiv.

l'examiner, espérant qu'il parviendrait peut-être à trouver la lésion et à la faire disparaître. Puis, il craignit que ce qu'il allait faire là ne fût plus dangereux pour la gazelle que le dommage primitivement survenu, et que son zèle ne lui fût nuisible. Il chercha alors à se rappeler s'il avait vu quelque bête fauve ou quelque autre [animal] tomber dans un pareil état et en revenir. Mais n'en trouvant aucun [exemple], il désespéra de la voir revenir à son état normal s'il l'abandonnait ; tandis qu'il lui en restait quelque espoir s'il trouvait l'organe en question et le débarrassait de son mal. Il se décida donc à lui ouvrir la poitrine afin de voir ce qui s'y trouvait.

Avec des éclats de pierre dure et des lamelles de roseau sec semblables à des couteaux, il fit une incision entre les côtes, trancha la chair entre elles, et finit par arriver à l'enveloppe du poumon intérieure aux côtes (1). La voyant forte, il se persuada fortement (2) qu'une telle enveloppe ne pouvait appartenir qu'à un organe du genre de celui qu'[il voulait découvrir]. Il eut l'espoir
٤٢ de trouver, s'il allait plus loin, ce qu'il cherchait, et il voulut | fendre cette enveloppe. Mais cela lui fut difficile, parce qu'il manquait d'instruments, et que ceux qu'il avait n'étaient faits que de pierres et de roseaux. Il les remit en état, les aiguisa, et mit beaucoup de soin à fendre l'enveloppe, si bien qu'enfin elle s'ouvrit, et il se trouva en présence du poumon. Il crut d'abord que c'était là ce qu'il cherchait ; et il l'examina longtemps en tout sens, y cherchant le siège du mal. Mais il n'avait d'abord rencontré qu'une moitié latérale du poumon. Il s'aperçut que cet objet déviait vers l'un des côtés. Or, il avait la conviction que l'organe cherché devait être au milieu du corps, aussi bien dans le sens de la largeur que dans celui de la longueur. Il continua donc ses recherches au milieu de la poitrine, et finit par rencontrer le cœur ; ce [viscère] était couvert d'une enveloppe extrêmement forte, atta-

(1) Le feuillet pariétal de la plèvre.

(2) Jeu de mots : قويا فقوى ... Ibn Thofaïl n'est pas coutumier de ces concetti, fréquents chez les écrivains orientaux. Nous en signalerons cependant, au passage, deux autres exemples, p. 88 n. 2 et p. 105, n. 2.

ché par des ligaments très solides (1), et le poumon l'entourait du côté par où l'[enfant] avait entamé la dissection. « Si cet organe a, se dit-il, de l'autre côté, une partie semblable à celle qu'il a de ce côté (2), il est réellement au milieu, et c'est sans aucun doute celui que je cherchais ; surtout si je considère l'excellence de sa position, la beauté de sa forme, sa structure ramassée, la fermeté de sa chair, et son enveloppe protectrice dont je ne vois la pareille à aucun organe ». Il fouilla de l'autre côté de la poitrine, y ren-
contra l'enveloppe intérieure | aux côtes, et trouva le [second] ٤٣
poumon, pareil à celui qu'il avait trouvé du premier côté. Il jugea donc que cet organe (3) était celui qu'il cherchait. Il se mit en devoir d'en fendre l'enveloppe, (4) et d'en inciser la membrane (5). Non sans travail et non sans peine, il y parvint, après y avoir employé tous ses efforts.

Il mit à nu le cœur et vit qu'il était massif de toutes parts. Il essaya d'y découvrir quelque dommage apparent, mais n'y remarqua rien. Il le serra avec la main et sentit qu'il était creux.

---

(1) En réalité, les deux feuillets du péricarde, repliés l'un à l'intérieur de l'autre, sont tous les deux des membranes minces et fragiles. Mais déjà chez les Grecs on croyait extrêmement dure la membrane qui entoure le cœur : « Cordis membrana qua involvitur dura adeo est et densa, ut vix ferro incidi queat [on va voir que le jeune dissecteur n'arrivera qu'à grand peine à l'inciser] et dicitur pericardium, sive praecordium. Alex. [Alexandre d'Aphrodisias] in paraphr. de anima, cap. ult. No. [= nota] tamen quod antiqui praecordium os stomachi appellare etiam consueverunt, ut nota (*sic*) Gale. [Galenus = Galien] in I. particula separatorum sermonum » (*Aristotelis... Opera... Averrois... Commentarii*, t. XI, Tabula Zimarae, f° 79 v°, col. 2) ; *ibid.*, f° 74 v°, col. 2 : « Cor animalium magnorum invenitur habere os, et vide causam in 3 de partibus, cap. de corde » (il s'agit de f° 162 H. L'utilité de cet *os de l'estomac*, dit Ibn Rochd dans ce passage, est double : soutenir le poids du cœur, et servir de clef d'attache commune à ses ligaments) ; I Colliget, f° 11 B «res similis chartilagini, et ipsa est fundamentum totius cordis» ; f° 5 G. «osse cartilaginoso quod dicunt aliqui anatomizatores quod est in corde ». Cf. Ibn Sînâ, *Qânoun fi'th-thibb*, p. ٤١١, l. 44 : « à la racine du [cœur] se trouve un organe qui en est comme la base, ressemblant quelque peu à un cartilage, et servant de clef solide à ses attaches ». Voir Appendice IV.

(2) L'enfant n'a, jusqu'ici, aperçu qu'une moitié latérale du cœur.

(3) Le cœur.

(4) Le feuillet fibreux, qui constitue la membrane extérieure du péricarde.

(5) Le feuillet séreux du péricarde, directement appliqué contre le cœur.

« Peut-être, dit-il, ce que je cherche est-il, en fin de compte, à l'intérieur de cet organe, et ne l'ai-je pas encore atteint ». Il ouvrit le [cœur] et il y aperçut deux cavités (1), l'une à droite, l'autre à gauche. Celle de droite était remplie de sang coagulé ; celle de gauche était absolument vide. « Ce que je cherche, dit-il, ne peut manquer d'avoir pour logement l'un de ces deux compartiments. Dans celui de droite je ne vois rien d'autre que ce sang coagulé ; et il est hors de doute qu'il ne s'est point coagulé avant que le corps tout entier ne fût arrivé à cet état [où il se trouve] » ; il avait observé, en effet, que, dès qu'il s'écoule hors du [corps], le sang se coagule et se fige. « Ce n'est là [poursuivit-il] qu'un sang pareil
٤٤ à tout autre ; je le retrouve dans tous les organes | indistinctement. Ce que je cherche n'est point de cette nature : ce doit-être la chose qui a pour siège propre cette région du corps dont je trouve que je ne puis me passer, fût-ce pendant la durée d'un clin d'œil. Voilà ce dont je me suis mis en quête dès le début. Quant au sang que voici, combien de fois, blessé par des bêtes dans la lutte, j'en ai perdu une grande quantité sans en éprouver de dommage et sans être privé d'aucune de mes fonctions ! Voilà donc un compartiment dans lequel je n'ai pas à chercher. Quant à celui de gauche, je le vois absolument vide. Mais je ne puis croire qu'il soit inutile. Car j'ai vu que chaque organe était destiné à une fonction spéciale. Comment donc ce réceptacle, dont j'ai constaté la supé-

---

(1) Les deux ventricules. On distinguait généralement dans le cœur, sur l'autorité d'Aristote, (*ibid.*, De hist. anim., f° 9 E), trois cavités, confondant en une seule les deux oreillettes, dont la membrane de séparation, mince, flasque, et appliquée contre la paroi après la mort, échappe facilement à une observation superficielle (Cf. III De partib. animalium, chap. IV, De corde, f° 162 H et K ; de même Ibn Sînâ, *Qânoun*..., p. ٦١١, l. 45). Mais Galien n'admettait que deux cavités, les ventricules (*ibid.*, f° 162, HI). Ibn Thofaïl, en bon vulgarisateur, tend toujours à simplifier les questions : il évite d'entrer dans le détail des points sujets à controverse et n'en expose que ce qui intéresse directement son dessein principal. Ainsi a-t-il fait, par exemple, touchant l'objet de l'union mystique (p. 3, n. 7) et touchant le sens du mot *rouh*, *âme* (p. 23, n. 3) ; ainsi fera-t-il touchant l'éternité du monde ou sa création dans le temps (pp. 61 à 65). C'est dans cet esprit qu'il parle ici de deux ventricules, sans nier l'existence d'une troisième cavité, ni l'affirmer. Ibn Rochd, lui, connaît les deux oreillettes (I Colliget, f° 6 M, f° 11 D).

riorité, serait-il inutile ? Je ne puis m'empêcher de croire que l'objet de mes recherches s'y trouvait, mais qu'il l'a abandonné, le laissant vide ; et c'est alors qu'est survenu dans cet organisme l'arrêt en question, qu'il a perdu la perception et le mouvement ». Ainsi, l'habitant de ce logement en avait déménagé avant qu'il eût subi aucune dégradation, et l'avait quitté lorsqu'il était encore intact : il était donc probable | qu'il n'y reviendrait pas, mainte- ٤٥
nant qu'il était ainsi ravagé et béant.

Alors, le corps entier lui parut vil et sans valeur auprès de cette chose qui, selon sa conviction, y demeurait un temps et le quittait ensuite. Il concentra donc uniquement ses réflexions sur cette chose, [se demandant] ce que c'était, comment elle était, qu'est-ce qui l'avait attachée à ce corps, où elle s'en était allée, par quelle issue elle était passée quand elle était sortie du corps, quelle cause l'avait chassée, au cas où son départ avait eu lieu par contrainte, ou bien quelle cause lui avait rendu le corps assez odieux pour qu'elle s'en séparât, au cas où son départ avait été volontaire. Il se répandit en réflexions sur toutes ces questions, oubliant le corps et l'écartant [de sa pensée]. Il comprit que sa mère, que celle qui avait eu pour lui de l'attachement et qui l'avait allaité, était non pas ce corps inerte mais cette chose disparue. C'est d'elle qu'émanaient tous ces actes. Ce corps dans son ensemble n'était pour cette [chose]-là que comme un instrument, comparable aux bâtons que lui-même s'était faits pour combattre les bêtes. Alors, son affection se détourna du corps pour se porter sur le maître et moteur du corps, et il n'eut plus d'amour que pour lui seul.

Sur ces entrefaites, le corps | commença à se corrompre et à ٤٦
exhaler des odeurs repoussantes. L'éloignement qu'il éprouvait pour lui s'en accrut, et il souhaita de ne plus le voir. Alors s'offrirent à ses regards deux corbeaux qui se battaient. L'un deux finit par étendre mort son adversaire. Sur quoi, celui qui [restait] vivant se mit à gratter le sol jusqu'à ce qu'il eût creusé un trou, y déposa l'[oiseau] mort, et le couvrit de terre. « Combien est louable, se dit l'[enfant], l'action de ce corbeau enterrant le cadavre de son compagnon, bien qu'il ait mal agi en le tuant ! Et moi je dois, à plus juste titre, m'acquitter de ce devoir envers

ma mère. » Il creusa une fosse, y déposa le corps de sa mère, et le couvrit de terre (1).

Puis, il continua de méditer sur cette chose qui gouvernait le corps. Il ne se rendait point compte de sa nature. Mais examinant tous les individus d'entre les gazelles, il leur voyait la même forme extérieure et le même aspect qu'à sa mère, et il ne pouvait s'empêcher de penser que chacune d'elles devait être mue et dirigée par une chose semblable à celle qui avait mû et dirigé [le corps de] sa mère. Il fréquentait les gazelles, et il éprouvait pour elles une grande affection à cause de cette ressemblance.

٤٧ Il demeura ainsi pendant un long espace de | temps, examinant les diverses espèces d'animaux et de plantes, parcourant le rivage de l'île, et cherchant s'il rencontrerait un être semblable à lui, de même qu'il voyait à chaque individu, animal ou végétal, un grand nombre de congénères ; mais il n'en trouvait aucun. D'autre part, il voyait que la mer entourait l'île de tous côtés, et croyait qu'il n'existait pas d'autre terre au monde (2).

Un jour, il arriva que le feu prit dans des broussailles de férule par voie de frottement (3). Quand il l'aperçut, ce fut pour lui un spectacle effrayant, un phénomène de nature inconnue. Il s'arrêta longtemps devant lui, saisi d'étonnement, mais il ne laissa pas d'en approcher peu à peu. Il constata la lumière éclatante du feu, son action irrésistible, par laquelle il se communiquait à tout objet auquel il s'attachait, et le convertissait à sa propre nature. L'admiration que le feu lui inspirait, jointe à la hardiesse et à la force de caractère dont Dieu l'avait doué, le portèrent à étendre la main vers lui pour en prendre. Mais dès qu'il y toucha il lui brûla la main, et il ne put s'en emparer. Il eut alors
٤٨ l'idée de prendre un tison | que le feu n'avait pas gagné en entier,

---

(1) Cet épisode des deux corbeaux est inspiré d'un passage du Qoran (V, 30 à 34), expliqué par les commentateurs, sur le meurtre d'Abel par Caïn.

(2) *El-wodjoud* signifie tantôt *l'existence* au sens abstrait, tantôt *la réalité*, tantôt l'ensemble des choses existantes, *le monde*, l'univers. Voir Index, sous وجد

(3) Cf. Lucrèce, *De rerum natura*, livre V, 1093 à 1098.

le saisit par le côté intact pendant que l'autre était incandescent, et réussit, de la sorte, à l'emporter vers le lieu qui lui servait d'abri : c'était un antre profond qui lui avait convenu comme demeure. Il ne cessa d'entretenir ce feu avec de l'herbe sèche et du bois sec. Il était assidu auprès de lui nuit et jour, tant il l'appréciait et l'admirait ; mais c'est surtout la nuit qu'il se plaisait en sa compagnie, parce qu'il lui remplaçait la lumière et la chaleur du soleil. Il éprouvait pour lui un grand amour, et le considérait comme supérieur à toutes les choses qui l'entouraient. Voyant toujours la flamme se dresser verticalement et tendre à monter, il acquit la conviction que le feu était du nombre des substances célestes qu'il apercevait. Il expérimentait l'action du feu sur toutes les choses en les y jetant, et il le voyait en venir à bout, tantôt vite, tantôt lentement, suivant que le corps qu'il [y] jetait avait une disposition plus ou moins forte à brûler.

Or, parmi tous les objets qu'il jetait dans le feu pour en
éprouver la puissance, il se trouva divers | animaux marins que la ٤٩
mer avait déposés sur le rivage. Lorsqu'ils furent rôtis et que leur odeur se répandit, son appétit en fut excité. Il y goûta, trouva cela bon, et prit ainsi l'habitude de manger de la chair. Il étendit le procédé aux [autres] animaux, terrestres et marins, et il y devint habile. Son attachement s'en accrut pour le feu, auquel il devait de nouveaux aliments excellents.

Enfin, ce grand amour que lui inspiraient la merveille de ses effets et la grandeur de sa puissance l'induisit à penser que la chose disparue du cœur de la gazelle qui l'avait élevé était de même substance ou quelque chose du même genre. Il était confirmé dans cette pensée par cette constatation que les animaux ont de la chaleur pendant toute leur vie et deviennent froids après leur mort, et cela toujours, sans exception ; et aussi par la grande chaleur qu'il constatait en lui-même dans sa poitrine, à l'endroit correspondant à celui où il avait pratiqué une ouverture dans le corps de la gazelle. Il lui vint donc à l'esprit que, peut-être, s'il prenait un animal vivant, s'il lui ouvrait le cœur, et s'il examinait la cavité qu'il avait trouvée vide en l'ouvrant chez la gazelle, en cet animal vivant il la verrait occupée encore par la chose qui s'y trouve logée,

et s'assurerait si elle est | de même substance que le feu, si elle possède ou non de la lumière et de la chaleur. Il s'empara donc d'une bête, la garrotta, et lui ouvrit le [corps] comme il avait fait à la gazelle. Arrivé au cœur, il s'attaqua d'abord au côté gauche, l'ouvrit, et en vit cette cavité remplie d'un air vaporeux semblable à un brouillard blanc (1). Il y introduisit le doigt, et il y trouva une chaleur si intense qu'elle faillit le brûler. L'animal mourut aussitôt. Dès lors, il fut certain que cette vapeur chaude était chez cet animal le principe du mouvement, que dans le corps de tout autre animal il y en avait une semblable, et qu'aussitôt qu'elle le quittait l'animal mourait.

Il éprouva ensuite le désir d'explorer tous les membres et organes des animaux et d'en étudier l'arrangement, les positions, le nombre, le mode d'assemblage des uns avec les autres ; de rechercher comment cette vapeur chaude leur est fournie et leur donne à tous la vie ; comment se conserve cette vapeur pendant tout le temps qu'elle subsiste ; par quel moyen elle s'entretient ; comment

---

(1) Cf. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, texte arabe, vol. III, p. 81, l. 8 = trad., vol. III, p. 115, l. 19. — Pourquoi notre philosophe autodidacte commence-t-il par l'âme animale ou *esprit animal* l'étude des êtres de l'Univers ? Ce n'est pas seulement pour une raison d'ordre narratif, parce que la mort de la gazelle vient accidentellement lui en fournir l'occasion. C'est avant tout pour une raison d'ordre théorique ; et il faut admirer ici, une fois de plus, l'aisance avec laquelle Ibn Thofaïl sait accorder les exigences du récit avec celles de l'exposé didactique. Cette raison théorique est tirée des philosophes grecs, en particulier d'Aristote : « C'est peut-être le spectacle de la mort qui obligea les Grecs à réfléchir pour la première fois sur la nature du corps » (Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, 1905, p. 57, l. 15). Chez Aristote, les traités de biologie proprement dite viennent après le *Traité de l'Ame* (Περὶ ψυχῆς) : en voir les raisons dans O. Hamelin, *Le système d'Aristote*. Paris, 1920, pp. 353 et suiv. Selon le pseudo-Empédocle des Arabes, l'étude des êtres extrêmes doit commencer par celle de l'être intermédiaire, l'âme humaine (cf. Asín, *Abenmasarra* [Ibn Maçarra] *y su escuela*... Madrid, 1914, p. 44, au bas). — Hayy ben Yaqdhân continuera, très logiquement, par l'étude des corps célestes, astres et sphères, qui sont des animaux, doués d'une âme et que la lumière des astres apparente au feu, dont il vient de faire la découverte (nouvelle adaptation du récit à l'exposé didactique), puis par l'étude des corps inanimés. Il s'élèvera enfin de l'univers à Dieu.

il se fait que sa chaleur ne se perde point. Il poursuivit sans relâche la solution de tous ces problèmes, en faisant sur les animaux des vivisections et des dissections de cadavres ; et il ne se lassa pas | dans ses investigations et ses réflexions, jusqu'à ce qu'il eût ٥١
acquis, dans toutes ces [questions], une science égale à celle des plus grands naturalistes. Il connut avec évidence que tout individu d'entre les animaux, bien que multiple par ses membres et organes, par la variété de ses sensations et de ses mouvements, est un, grâce à cet *esprit*, qui a pour origine un centre unique, d'où il part pour se distribuer dans tous les membres ou organes; qu'ils ne sont tous pour lui que des serviteurs ou des instruments ; et que le rôle de cet *esprit* dans le gouvernement du corps est comparable au rôle qu'il jouait lui-même dans le maniement des instruments, dont les uns lui servaient à combattre les animaux, les autres à s'en emparer, les autres à les disséquer. Ceux dont il se servait pour la lutte étaient les uns des armes défensives, les autres des armes offensives. De même, ses instruments pour s'emparer des animaux étaient destinés les uns aux animaux aquatiques, les autres aux animaux terrestres. De même, enfin, les outils qui lui servaient à disséquer étaient propres les uns à trancher, les autres à briser, les autres à perforer. Le corps humain, unique, manie ces [instruments] de diverses manières, selon l'usage auquel chacun d'eux convient, et selon les fins qu'il permet d'atteindre. | De ٥٢
même est unique cet *esprit animal* (1). Quand il se sert de cet ins-

---

(1) Les médecins et philosophes arabes distinguent généralement : 1° *l'esprit naturel*, *er-rouh eth-thabî'î*, ou *er-rouh eth-thabî'iyya* (car *rouh* est du genre commun), logé dans le foie ; 2° *l'esprit vital*, *er-rouh el-hayawânî*, logé dans le cœur ; 3° *l'esprit animal* ou *psychique*, *er-rouh en-nafsânî*, logé dans le cerveau (voir, par exemple, Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, t. I, p. 355, n. 1). Mais ils ne sont pas d'accord sur les noms de ces trois *esprits* (cf. Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, art. Ibn Bâddja, p. 393 et n. 2). Ibn Thofaïl, bien qu'il distingue l'*âme végétative*, *en-nafs en-nabâtiyya* et l'*âme animale*, *en-nafs el-hayawâniyya* (l'*âme animale* est la forme de l'*esprit animal*, et l'*âme végétative* est la forme de ce qui tient lieu aux plantes de l'*esprit animal* : voir p. ٦٤, l. 13, à p. ٦٥, l. 3, et p. ٦٥, l. 12, à p. ٦٦, l. 1 = trad., p. 50, l. 25, à p. 51, l. 4 ; p. 51, l. 19), dit que l'*esprit vital* ou *animal*, *er-rouh el-hayawânî*, est logé dans le cœur (p. ٦٤, l. 10 ; p. ١٠٣, l. 3, etc. =

trument, l'œil, son acte est la vision ; quand il se sert de cet instrument, l'oreille, son acte est l'audition ; quand il se sert de cet instrument, le nez, son acte est l'odoration ; quand il se sert de cet instrument, la langue, son acte est la gustation ; quand il se sert de la peau et de la chair, son acte est le toucher ; quand il se sert d'un membre, son acte est un mouvement ; quand il se sert du foie, son acte est la nutrition et la digestion. Chacune de ces [fonctions] a des organes pour la servir ; mais aucune n'exécute un acte qui ne provienne de ce qui leur arrive de cet *esprit* par les conduits qu'on appelle nerfs. Quand ces conduits sont coupés ou obstrués, l'action du membre ou organe [auquel ils correspondent] cesse. Les nerfs ne reçoivent l'*esprit* que des cavités du cerveau, qui lui-même le reçoit du cœur. Le cerveau contient une grande quantité d'*esprits* [*animaux*], parce que c'est une région [du corps] partagée en un grand nombre de compartiments. Tout membre ou organe privé de cet *esprit* pour une cause quelconque cesse de fonctionner, et devient comme un instrument abandonné, qui n'est point manié, utilisé par l'agent. Si cet *esprit* sort entièrement du corps, ou s'il est détruit ou dissous d'une manière quelconque, le corps tout entier devient inerte et tombe dans l'état qui est la mort.

٥٣ Il était arrivé au terme de ces | considérations au moment où il acheva le troisième septénaire de son existence, c'est-à-dire à l'âge de vingt et un ans. Dans cet intervalle, son ingéniosité s'était déployée de diverses façons. Il s'était vêtu et chaussé avec les peaux des animaux qu'il disséquait ; comme fil [à coudre], il avait utilisé leurs poils, ainsi que les fibres de tiges de guimauve, de mauve, de chanvre et de toutes les plantes filamenteuses : cet emploi lui

---

trad., p. 50, l. 20 ; p. 75, l. 27, etc.) ; cf. Al-Khowarezmî, *Liber mafâtîh al-olûm*, p. ١٣٩ (les trois *esprits*) ; et cependant, il attribue, ici même, à l'*esprit vital* (ou *animal*) à la fois la nutrition, les diverses perceptions (c'est-à-dire toutes les opérations sensitives), et le mouvement volontaire. Il ne parle jamais d'un *esprit psychique ou animal*, *rouh nafsânî*, distinct du *rouh hayawânî*. Ce faisant, Ibn Thofaïl, une fois de plus, simplifie. Nous traduisons donc invariablement *rouh hayawânî* par *esprit animal*.

avait été suggéré par l'usage qu'il avait fait [d'abord] de l'alfa (1) ; il avait employé comme alènes de fortes épines et des roseaux aiguisés sur des pierres. Il avait été amené à construire par ce qu'il voyait faire aux hirondelles : il s'était bâti une demeure et un entrepôt pour le superflu de ses vivres et l'avait muni d'une porte faite avec des roseaux attachés les uns aux autres, pour en interdire l'accès à tout animal pendant que lui-même serait absent et occupé ailleurs. (2) Il avait dressé | des oiseaux de proie pour l'ai- ٥٤
der à la chasse. Il s'était procuré des volailles pour tirer parti de leurs œufs et de leurs petits. Des cornes de bœufs sauvages lui tenaient lieu de fers de lance ; il les avait emmanchés sur de forts roseaux, sur des bâtons de chêne-zéen ou d'autre bois, et, en s'aidant du feu et de pierres tranchantes, il était parvenu à confectionner ainsi des sortes de lances. Il s'était fabriqué un bouclier de plusieurs peaux superposées. Toutes ces [inventions] furent le résultat de cette constatation que les armes naturelles lui faisaient défaut, mais que sa main pouvait suppléer à toutes celles qui lui manquaient.

Aucun animal, quel qu'il fût, ne lui tenait tête ; mais ils l'évitaient et lui échappaient par la fuite. Il réfléchit au moyen d'y pourvoir ; et il ne vit rien de mieux pour y arriver que d'apprivoiser des animaux rapides à la course, et de se les attacher par une nourriture qui leur convînt, de manière à pouvoir monter sur leur dos et poursuivre ainsi les animaux de toute espèce. Or, il y avait dans cette île des chevaux et des ânes sauvages. Il prit ceux qui lui convenaient, et les amadoua jusqu'à ce qu'il fût arrivé à son but. Il leur mit des sortes de bridons et de selles, faits de lanières et de peaux, et il put alors, comme il l'espérait, | donner la ٥٥
chasse aux animaux dont la capture [auparavant] lui était difficile. Il s'était ingénié à tout cela pendant le temps où il s'occupait à disséquer des animaux et où il étudiait avec passion les particularités et les différences de leurs organes et de leurs membres, c'est-à-

---

(1) Voir plus haut, p. 30, l. 24.

(2) Du passage qui suit nous relevons, dans l'Appendice II, deux ou trois traits, relatifs à la domestication de divers animaux sauvages, dont le pendant se trouvait déjà dans l'Encyclopédie des Ikhwân eç-çafâ'. Voir plus haut, p. 29, n. 1.

dire pendant la période finissant, comme nous l'avons dit, à l'âge de vingt et un ans.

Ensuite, il procéda à d'autres recherches. Il examina tous les corps qui existent dans le monde de la génération et de la corruption (1) : les animaux des différentes espèces, les plantes, les minéraux, les diverses sortes de pierres, la terre, l'eau, la vapeur, la glace, la neige, la grêle, la fumée, la flamme, la braise. Il constata en eux des propriétés nombreuses, des modes d'action variés, des mouvements [les uns] concordants, [les autres] opposés. Il les étudia avec une attention soutenue, et vit qu'ils ont certains carac-
٥٦ tères communs et d'autres différents ; que | par leurs caractères communs ils ne font qu'un ; que par leurs caractères différents ils sont divers et multiples.

Tantôt il considérait dans les choses leurs particularités, ce par quoi chacune d'elles s'individualise : elles lui apparaissaient alors comme une multiplicité impossible à embrasser ; et devant sa pensée, l'univers se disséminait en une dissémination sans fin. Son essence propre (2) lui apparaissait multiple aussi, puisqu'il constatait la diversité de ses organes, chacun individuellement distinct à raison d'une fonction ou d'une propriété particulière ; il considérait chacun d'eux, et voyait qu'il comporte une subdivision en parties extrêmement nombreuses. Il concluait donc à la multiplicité de sa propre essence. De même pour l'essence de toute chose.

---

(1) *Le monde de la génération et de la corruption*, renfermé dans la concavité du ciel, c'est-à-dire de la plus petite des sphères célestes, celle de la lune, composé des quatre éléments, et sujet à trois sortes de *mouvements*, c'est-à-dire de changements (sans parler de la génération et de la corruption, changement auquel Aristote ne donne pas le nom de *mouvement*) : changement qualitatif, augmentation ou diminution, mouvement proprement dit, c'est-à-dire spatial (voir Aristote, *Métaph.*, K 1068 a, 8 à 11). Le ciel, avec ses sphères et ses astres, n'admet ni génération ni corruption, et ne comporte d'autres changements que des mouvements circulaires, continus, homogènes, éternels. C'est la pure doctrine d'Aristote.

(2) Il vaudrait mieux prendre ici *dhât* au sens vulgaire et traduire : « Il s'apparaissait *à lui-même* multiple aussi » ; mais dans la suite du raisonnement l'auteur emploie *dhât* au sens technique, *essence*, ce qui oblige à rendre uniformément *dhât* par *essence* dans tout ce passage.

Tantôt, se plaçant à un autre point de vue et prenant
une seconde voie, il remarquait que ses organes, bien que
multiples, étaient tous joints les uns aux autres, sans aucune
séparation, et formaient un tout unique. Ils ne différaient
que par la diversité de leurs fonctions, et cette diversité
n'était que le résultat de quelque faculté que leur communiquait
l'*esprit* [*animal*] auquel avaient abouti ses premières recherches.
Or, cet *esprit* était un en essence ; c'est lui qui constituait l'essence
véritable, et tous les organes n'étaient que comme des instruments.
Considérée de ce biais, son essence lui apparaissait une.—Passant
ensuite à l'ensemble des espèces animales, il voyait que chaque | ٥٧
individu d'entre elles est un, considéré de ce point de vue. Puis,
examinant une à une ces espèces, par exemple les gazelles, les
chevaux, les ânes, et les diverses espèces d'oiseaux une à une, il
voyait que les individus de chaque espèce se ressemblent par leurs
organes externes ou internes, par leurs perceptions, par leurs
mouvements et par leurs instincts ; et il ne remarquait entre eux
que des différences légères en comparaison de leurs caractères
communs. Il en concluait que l'*esprit* appartenant à tous les individus de même espèce est une seule et même chose, sans autre différenciation que d'être réparti entre un grand nombre de cœurs ;
et que si la totalité de ce qui s'en trouve disséminé dans ces cœurs
pouvait être rassemblée et réunie en un seul récipient (1), tout cela ferait une seule chose ; de même qu'une seule masse d'eau ou
de vin répartie entre un grand nombre de récipients, puis rassemblée, n'est toujours, soit à l'état de dispersion, soit à l'état de réunion, qu'une seule et même chose, et la multiplicité n'a fait que
survenir en elle par accident, à un certain point de vue. Ainsi considérée, l'espèce entière lui apparaissait une, et la multiplicité des
individus qu'elle comprend lui semblait comparable à la multiplicité des membres d'un individu, qui n'est point une multiplicité
réelle. Puis, évoquant dans sa pensée toutes les espèces | animales ٥٨
et les examinant, il voyait qu'elles ont en commun la sensation,
la nutrition, le mouvement volontaire dans toutes les directions ;

(1) *Wi'â'* signifie *récipient*, mais parfois aussi *cœur*.

et il savait que ces fonctions sont, parmi les fonctions de l'*esprit animal*, celles qui lui appartiennent le plus proprement ; tandis que les différences par lesquelles toutes les espèces, bien que semblables par le caractère précédent, se distinguent les unes des autres, n'appartiennent point à l'*esprit animal* d'une façon rigoureusement propre. Ces réflexions lui firent comprendre que l'*esprit animal*, commun à tout le règne animal, est un en réalité, bien qu'il présente d'une espèce à l'autre des différences légères propres à chacune ; c'est ainsi qu'une même eau, répartie entre plusieurs récipients, peut être plus ou moins froide, bien qu'elle soit toujours, au fond, une seule et même chose ; toutes les [portions de cette eau] qui sont au même degré de froid représentent l'état particulier de l'*esprit animal* dans [tous les animaux d']une même espèce ; enfin, de même que toute cette eau est une, de même l'*esprit animal* est un, bien que la multiplicité soit survenue en lui par accident, à un certain point de vue. Le règne animal tout entier lui apparaissait un lorsqu'il le considérait ainsi.

Il passa ensuite aux diverses espèces de plantes. Il vit que dans chaque espèce végétale les individus se ressemblent par les rameaux, les feuilles, les fleurs, les fruits, les fonctions. Compa-
٥٩ rant les plantes | aux animaux, il reconnut en elles une seule et même chose, à laquelle toutes participent, qui remplit chez elles le rôle de l'*esprit* chez les animaux, et par laquelle elles sont une. Ainsi, considérant le règne végétal tout entier, il conclut à son unité, parce qu'il constatait dans tout ce règne des fonctions communes : la nutrition et la croissance.

Puis, réunissant par la pensée le règne animal et le règne végétal, il vit que la nutrition et la croissance sont communes à tous les deux. Mais les animaux ont de plus que les plantes la sensibilité, l'intelligence et la locomotion. Parfois, cependant, chez les végétaux, il apparaît quelque chose de semblable, par exemple quand leurs fleurs se tournent vers le soleil, quand leurs racines gagnent dans la direction où elles trouvent des éléments nutritifs, etc. En vertu de ces considérations, les plantes et les animaux lui apparurent comme une seule et même chose, parce qu'ils ont en commun une même chose, qui se trouve dans l'un

des deux [règnes] plus achevée, plus accomplie, et qui, dans l'autre, est entravée par quelque empêchement. C'est comme une même eau divisée en deux parts dont l'une est congelée, l'autre liquide. Il réduisit donc à l'unité les plantes et les animaux.

Ensuite, il considéra les corps dépourvus de sensation, incapables de | nutrition et de croissance : pierres, terre, eau, air, ١٠
flamme. Il voyait que ce sont des corps déterminés en longueur, largeur et profondeur. Ils diffèrent seulement en ce qu'ils sont les uns colorés, les autres incolores (1), les uns chauds, les autres froids, etc. Il voyait ceux qui sont chauds devenir froids, et ceux qui sont froids, chauds. Il voyait l'eau se transformer en vapeur, et la vapeur en eau ; les choses qui se consument se transformer en braise, en cendre, en flamme, en fumée, et la fumée, lorsque, dans son mouvement ascendant, elle rencontre une voûte de pierre, s'y déposer, et devenir semblable à certaines substances terreuses. Il lui apparut donc que, vus de ce biais, tous ces corps ne font qu'un en réalité, bien qu'affectés, à un [autre] point de vue, d'une multiplicité, et qu'il en est de leur multiplicité comme de celle dont sont affectés les animaux et les plantes.

Puis, considérant cette chose qui faisait, à ses yeux, l'unité des plantes et des animaux, il vit que c'est un certain corps comme les précédents, étendu en longueur, largeur et profondeur, soit chaud, soit froid, comme l'un quelconque des corps dépourvus de sensation et incapables de nutrition ; elle en diffère par les actes qu'elle produit au moyen des organes(2) animaux ou végétaux, et par là seulement. Mais peut-être ces actes ne [lui] sont-ils pas essentiels ; peut-être lui sont-ils déférés par quelque autre chose, | ١١
et s'ils étaient déférés aussi à ces corps, ceux-ci seraient alors pareils à la première. Il la considéra donc en elle-même, indépendamment des actes qui, à première vue, semblent émaner d'elle ; et il vit qu'elle n'est autre chose qu'un de ces corps. Tous les corps lui apparaissaient de la sorte comme une seule chose, qu'ils soient vivants ou inanimés, qu'ils se meuvent ou non, sauf que

(1) L'air parfaitement transparent.

(2) Le mot *âla* signifie à la fois, comme le grec ὄργανον, *instrument* et *organe*.

certains d'entre eux semblent produire des actes au moyen d'organes ; mais il ne savait si ces actes leur sont essentiels ou s'ils leur sont déférés par une autre chose.

Il ne connaissait jusqu'ici que des corps, et la totalité des êtres, considérés comme il vient d'être dit, lui semblait se réduire à une chose unique, tandis qu'au premier point de vue elle lui apparaissait comme une multitude innombrable et infinie. Il demeura dans cet état [d'esprit] pendant un certain temps.

Puis il examina soigneusement tous ces corps, vivants ou inanimés, dans lesquels il voyait tantôt une seule chose, tantôt une multiplicité infinie ; et il s'aperçut que chacun d'entre eux est indéfectiblement pourvu de l'une des deux tendances suivantes : ou bien il tend vers le haut, tels sont la fumée, la flamme, l'air quand il se trouve sous l'eau ; ou bien il tend vers la direction contraire, c'est-à-dire vers le bas, tels sont l'eau, des fragments
٦٢ de terre, des fragments de végétal | ou d'animal (1). Aucun de ces corps ne peut être exempt [à la fois] de l'un et l'autre de ces deux mouvements, et aucun n'est en repos, à moins qu'il ne soit arrêté par quelque obstacle qui l'empêche de suivre sa voie, comme par exemple une pierre rencontrant dans sa chute un sol résistant qu'elle ne peut traverser ; mais si elle pouvait le traverser elle ne laisserait pas, évidemment, de poursuivre sa route. C'est pourquoi, quand tu la soulèves, tu sens qu'elle te résiste (2) de

---

(1) Car l'animal entier et vivant peut se mouvoir de lui-même vers le haut (saut, vol) ; les plantes poussent d'elles-mêmes vers le haut.

(2) Il ne faut pas oublier que le roman d'Ibn Thofaïl est une riçâla, c'est-à-dire un traité sous forme de lettre missive. L'auteur, à certains moments, interrompt son récit, ou un monologue de son solitaire, pour s'adresser directement à son correspondant, réel ou fictif, tantôt comme ici à la deuxième personne du singulier (de même, p. ٧٦, l. 12 ; p. ٨٨, l. 2 ; p. ١٢٤, l. 12, à p. ١٢٥, l. 2 ; p. ١٣٢, l. 1-2, l. 8-9), tantôt à la première personne du pluriel (p. ٦٣, l. 10 ; p. ٧٧, l. 9 ; p. ١٣٠, l. 3 et suiv.). Il semble d'ailleurs que parfois, dans un passage où nul besoin ne se faisait sentir de s'adresser au destinataire, Ibn Thofaïl, peu coutumier de négligences pareilles, se laisse aller à employer la deuxième personne du singulier ou la première personne du pluriel, simplement parce qu'il reproduit sans modification un texte qu'il a sous les yeux : par exemple, p. ٦٣, l. 10 = trad., p. 49, l. 29, « nous constatons que... » ; p. ٧٦, l. 12 = trad., p. 59, l. 1, « tu trouveras... ».

toute la force avec laquelle elle tend vers le bas et cherche à descendre. De même la fumée, dans son mouvement ascensionnel, va toujours son chemin, à moins qu'elle ne rencontre [par exemple] une voûte résistante, qui l'arrête ; alors, elle s'infléchit à droite et à gauche, et dès qu'elle n'est plus retenue par la voûte, elle monte à travers l'air, parce que l'air ne peut l'arrêter. Il voyait, de même, que si on remplit d'air une outre de peau, qu'on la lie et qu'on la plonge ensuite sous l'eau (1), l'air cherche à monter et résiste à celui qui le maintient sous l'eau, et cela jusqu'à ce que, sortant de l'eau, il ait atteint le lieu [naturel] de l'air (2). Alors, il demeure en repos, la résistance et la tendance ascendante qu'il manifestait | auparavant disparaissent (3). ١٣

Il chercha s'il trouverait un corps dépourvu, à un moment quelconque, de l'un et de l'autre de ces deux mouvements ou [en cas de repos] de la tendance à les [réaliser]. Mais il ne rencontra rien de tel dans les corps qui se trouvaient autour de lui. Il avait entrepris cette recherche dans l'espoir de rencontrer un tel corps, et de saisir ainsi la nature du corps en tant que corps, dépourvu de toutes les propriétés adjointes qui sont la source de la multiplicité.

Lorsqu'il fut las de chercher, et qu'il eut observé les corps les plus pauvres de propriétés sans en trouver un qui ne fût pourvu en quelque façon d'une de ces deux propriétés qu'on appelle pesanteur et légèreté, il se demanda si la pesanteur et la légèreté appartiennent au corps en tant que corps, ou à titre de propriété surajoutée à la corporéité. Il lui parut que c'était à titre de propriété surajoutée à la corporéité, parce que si elles appartenaient au corps en tant que corps, il ne se trouverait pas un seul corps qui ne les possédât toutes les deux. Or, nous constatons que le pesant n'admet jamais la légèreté, ni le léger la pesanteur. Ce sont là, sans aucun doute, deux [sortes de] corps, et chacun d'eux

---

(1) Cf. Aristote, *Physique*, 255 b, 26.

(2) L'atmosphère.

(3) Il nous paraît superflu de signaler, chemin faisant, tous les passages qui, comme celui-ci, reflètent la pure doctrine aristotélicienne.

possède un attribut qui le singularise par rapport à l'autre, et qui est surajouté à sa corporéité. Cet attribut est ce qui fait que chacun des deux n'est pas l'autre, et sans lui ils ne seraient qu'une seule et même chose à tous égards.

Il lui fut donc évident que l'essence de chacun de [ces deux corps], le lourd et le léger, se compose de deux attributs : le pre-
٦٤ mier est ce qui leur appartient | en commun, à savoir l'attribut corporéité ; le second est ce qui distingue l'essence de chacun d'eux de celle de l'autre, à savoir, pour l'un la pesanteur, la légèreté pour l'autre, jointes de part et d'autre à l'attribut corporéité : c'est l'attribut par lequel l'un se meut vers le haut, l'autre vers le bas.

Il examina de même tous les corps, soit inanimés soit vivants, et vit que l'essence des uns et des autres est composée de l'attribut corporéité et de quelque autre chose qui s'ajoute à la corporéité, que cette autre chose soit unique ou multiple ; et ainsi les formes (1) des corps lui apparurent dans leur diversité.

Ce fut pour lui la première apparition du monde spirituel, puisque ces formes ne peuvent être saisies par les sens, mais seulement par un certain mode de spéculation intellectuelle. Il lui apparut en particulier que *l'esprit animal*, logé dans le cœur, et dont il a été question précédemment, doit nécessairement avoir aussi un attribut surajouté à sa corporéité, qui le mette en état d'accomplir ces actes admirables : les diverses espèces de sensations, les diverses opérations représentatives, les diverses sortes de mouvements. Cet attribut est sa forme, la différence spécifique par laquelle il se distingue de tous les autres corps, et
٦٥ c'est lui que les philosophes | désignent sous le nom d'âme (2)

---

(1) Bien entendu, au sens aristotélicien de εἶδος, *forme*.

(2) Dans tout le passage qui commence ici, l'auteur emploie le mot *nafs* pour désigner l'âme considérée dans sa forme, par opposition à sa matière, matière qui chez l'animal est l'*esprit animal* (*rouh*, au pluriel *arwâh*, les *esprits animaux*) et qui est chez la plante ce qui tient lieu aux plantes de l'*esprit animal* (voir plus haut, p. 41, n. 1). Cependant, vers le début du récit (p. 23, l. 26 et suiv.) il a employé le mot *rouh* pour désigner l'âme en général, qui émane de Dieu, entraîné, ce semble, par le verset du Qoran qu'il citait. Quand Ibn

animale (1). De même, la chose qui tient lieu aux plantes de la chaleur naturelle aux animaux (2) doit avoir aussi quelque chose qui lui est propre, qui est sa forme, et c'est ce que les philosophes désignent sous le nom d'âme végétative. De même, tous les corps inanimés, c'est-à-dire autres que les animaux et les végétaux, dans le monde de la génération et de la corruption, ont aussi une chose qui leur est propre, grâce à laquelle chacun d'entre eux accomplit sa fonction propre, comme, par exemple, les diverses sortes de mouvements, les diverses espèces de qualités sensibles ; cette chose est la forme de chacun d'eux, et c'est ce que les philosophes appellent une nature.

Lorsqu'il eut ainsi reconnu que l'essence de cet *esprit animal*,
qui avait toujours été pour lui un objet de prédilection, est com-
posée de l'attribut corporéité et d'un autre attribut surajouté à
la corporéité, et que l'attribut corporéité lui est commun
avec tous les autres corps, tandis que par l'autre attribut, ajouté
au premier, il se singularise et s'isole, il se désintéressa de l'attri-
but corporéité et l'écarta, pour s'attacher au second attribut : c'est
à lui qu'on donne | le nom d'*âme*. Désireux d'en avoir une con- ٦٦
naissance exacte, il y appliqua sa réflexion, et débuta, dans cette
recherche, par l'examen de tous les corps, non pas en tant qu'ils
sont corps, mais en tant qu'ils sont doués de formes auxquelles
sont inhérentes certaines propriétés par lesquelles ils se différen-
cient les uns des autres. Il poussa cette étude en la serrant de près.
Il vit alors que tous les corps d'un [même] groupe possèdent en
commun une forme dont émanent un ou plusieurs actes. Il vit
qu'une division de ce groupe, outre la forme qu'elle possède en
commun avec ce groupe, a, de plus, une autre forme d'où émanent
certains actes. Il vit enfin qu'une subdivision de cette division,
outre cette première et cette seconde formes, qu'elle possède en

---

Thofaïl s'excuse, à la fin du roman, de sa « liberté dans l'exposition », sans doute vise-t-il, outre la forme romanesque, exotérique, de ses exposés, quelques imprécisions terminologiques de ce genre.

(1) Ou *âme sensitive*.

(2) C'est-à-dire, en somme, de l'*esprit animal*.

commun avec toute cette division, a de plus une troisième forme d'où émanent certains actes. Par exemple, tous les corps terreux, tels que la terre, les pierres, les métaux, les plantes, les animaux, et tous les corps lourds, forment un seul groupe et possèdent en
١٧ commun une même forme d'où émane | le mouvement vers le bas, tant qu'aucun obstacle ne s'oppose à leur descente; et lorsque, après avoir été mus vers le haut par contrainte, ils sont abandonnés à eux-mêmes, ils se meuvent, en vertu de leur forme, vers le bas. Une division de ce groupe, à savoir les plantes et les animaux, outre qu'elle possède cette forme en commun avec tout le groupe précédent, a de plus une autre forme d'où émanent la nutrition et la croissance. La nutrition consiste en ce que l'être qui se nourrit remplace les [particules] de son corps qui ont disparu, par l'assimilation à sa propre substance d'une matière appropriée qu'il attire à lui. Quant à la croissance, c'est le mouvement suivant les trois dimensions, toute proportion gardée en longueur, largeur et profondeur. Ces deux fonctions sont communes aux plantes et aux animaux; elles émanent, sans aucun doute, d'une forme commune aux uns et aux autres; et cette forme est ce qu'on appelle l'âme végétative. Enfin, une subdivision de cette division, et ce
١٨ sont | proprement les animaux, outre la première et la seconde formes, qu'elle possède en commun avec la division précédente, a de plus une troisième forme d'où émanent la sensation et la locomotion.

Il vit aussi que chaque espèce d'animaux possède un caractère spécifique qui la sépare de toutes les autres espèces et en fait une espèce distincte. Il reconnut que ce [caractère] lui vient d'une forme qui lui appartient en propre, surajoutée à la notion (1) de la forme qui lui est commune avec tous les autres animaux; et qu'il en va de même pour chacune des espèces végétales.

---

(1) Le mot *ma'nâ* peut se traduire ici et dans les cas analogues par *notion*, au sens du mot *notio*, *notion*, dans la terminologie des scolastiques latins et dans celle de Descartes, où il est employé couramment comme synonyme d'*attribut*. On peut bien dire ailleurs (trad., p. 50, l. 7-8), *l'attribut corporéité*; on ne peut guère dire ici *l'attribut forme* ou *l'attribut* de la forme, ni par exemple, un peu plus loin, *l'attribut étendue* ou *l'attribut de l'étendue*.

Il comprenait que parmi ces corps, perçus par les sens, qui se trouvent dans le monde de la génération et de la corruption, l'essence des uns est composée d'attributs nombreux surajoutés à l'attribut corporéité, celle des autres d'attributs moins nombreux. Considérant que la connaissance de ce qui est moins nombreux est plus aisée que celle de ce qui est plus nombreux, il se proposa d'abord d'étudier l'essence de la chose qui serait la plus pauvre d'attributs essentiels. Or, il vit que les essences des animaux et des plantes sont toujours composées d'un grand nombre d'attributs,
vu la variété de leurs actes ; il différa donc l'examen | des formes ٦٩
de ces deux [genres]. Il vit de même que les parties de terre sont les unes plus simples que les autres ; et il se proposa [d'examiner] les plus simples qu'il pourrait. Il vit aussi que l'eau est une chose peu complexe, vu le petit nombre d'actes qui émanent de sa forme ; et qu'il en est de même du feu et de l'air. Il lui était déjà venu à l'esprit, auparavant, que ces quatre corps se changent l'un dans l'autre, et qu'ils ont en commun une même chose, qui est l'attribut corporéité; que cette chose est nécessairement dépourvue des attributs qui distinguent ces quatre [corps] l'un de l'autre, qu'elle ne saurait donc se mouvoir ni vers le haut ni vers le bas, qu'elle ne saurait être ni chaude ni froide, ni humide ni sèche, parce qu'aucune de ces qualités n'étant commune à tous les corps, aucune ne peut appartenir au corps en tant que corps ; et par conséquent, s'il peut se trouver un corps dépourvu de toute forme surajoutée à la corporéité, il ne possède aucune de ces qualités et ne saurait avoir aucune qualité qui ne soit commune à tous les corps revêtus de n'importe quelles formes.

Il chercha donc s'il trouverait une qualité commune à la fois à tous les corps, vivants et inanimés ; et il ne trouva rien qui fût
commun à | tous les corps, sauf la notion, qui se retrouve en tous, ٧٠
de l'étendue à trois dimensions, auxquelles on applique les noms de longueur, largeur, et profondeur. Il reconnut que cette notion appartient au corps en tant que corps. Mais les sens ne lui révélaient l'existence d'aucun corps doué de cette unique propriété, dépourvu de toute notion surajoutée à l'étendue susdite, et totalement dénué de toutes les autres formes. Il se demanda donc si

cette étendue à trois dimensions constitue la notion même de corps, sans l'addition d'une autre notion, ou s'il en est autrement; et il vit que derrière cette étendue il y a une autre notion, qui est ce en quoi existe cette étendue (1); que l'étendue, isolée, ne saurait subsister par elle-même, comme [d'ailleurs] cette chose qui s'étend ne saurait subsister par elle-même, sans étendue. Il en prit pour
٧١ exemple certains corps d'ici-bas (2) perceptibles par les sens, doués | de formes, comme l'argile (3). Il vit que si on lui donne une figure, celle d'une sphère, par exemple, elle a une longueur, une largeur et une profondeur déterminées. Si l'on prend ensuite cette même sphère et qu'on lui donne maintenant une figure cubique ou ovoïde, cette longueur, cette largeur et cette profondeur [primitives] changent, et ont [chacune] une nouvelle mesure différente de la première. Quant à l'argile, elle demeure identique et sans changement, mais elle doit toujours avoir une longueur, une largeur et une profondeur, qu'elle qu'en soit la mesure, et il n'est pas possible qu'elle soit dépourvue de ces dimensions. La variabilité de ces dimensions lui montrait qu'elles constituent une notion distincte de l'argile elle-même, l'impossibilité qu'elle en soit totalement dépourvue lui montrait qu'elles font partie de son essence.

Il conclut de ces considérations que le corps en tant que corps est composé essentiellement de deux notions, dont l'une y joue le rôle de l'argile dans la sphère de l'exemple précédent, et l'autre le rôle de la longueur, de la largeur et de la profondeur de la sphère, du cube, ou de toute autre figure que peut affecter

---

(1) Tel est le point essentiel sur lequel, dans cette théorie du corps, Descartes se séparera de l'aristotélisme : il fera de l'étendue l'essence ultime, la substance même, du corps (voir *Deuxième Méditation*, ainsi que les *Objections et réponses*).

(2) *Hâdhihi el-adjsâm, ces corps-ci*, c'est-à-dire les corps d'ici-bas par opposition aux corps célestes. Comparer, p. 57, l. 9-10, l. 15-16, « tous les corps qui se trouvaient autour de lui » ; p. 44, l. 3 à l. 5, « tous les corps qui existent dans le monde de la génération et de la corruption » ; c'est-à-dire tous les corps à l'exception des corps célestes.

(3) Chez Platon, un lingot d'or (*Timée*, 50 A, 6) ; chez El-Ghazâlî, de la cire (*ceram*, J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, a medieval translation. Toronto, 1933, p. 9, l. 15) ; chez Descartes, un morceau de cire (*Deuxième Méditation*).

cette argile : on ne saurait concevoir un corps qui ne soit composé
de ces deux notions, et aucune des deux ne peut exister sans | ٧٢
l'autre. Celle qui peut changer, prendre maints aspects successifs, et c'est la notion d'étendue, représente la forme qui se trouve dans tous les corps doués de formes. Celle qui demeure dans le même état, et c'est celle qui correspond à l'argile dans cet exemple, représente la notion de corporéité, qui se trouve dans tous les corps doués de formes ; et cette chose qui correspond à l'argile dans cet exemple, est ce que les philosophes appellent *matière* (1) et *hylé* (2) ; elle est totalement dénuée de formes.

Quand il en fut là de ses réflexions, comme il s'était écarté quelque peu des objets sensibles et s'était avancé jusqu'aux confins du monde intelligible, il fut saisi d'appréhension et du désir de retourner vers les choses du monde sensible, auxquelles il était accoutumé. Il revint donc un peu en arrière et, laissant de côté le corps en soi, chose que la sensation ne perçoit pas et qu'elle ne peut atteindre, il s'attacha aux plus simples des corps sensibles qu'il connaissait : c'étaient les quatre corps qu'il avait examinés déjà. D'abord, il examina l'eau ; et il vit que, laissée dans l'état que demande sa forme, elle manifeste un froid sensible et
une tendance à se mouvoir vers le bas. Si elle est échauffée, | soit ٧٣
par le feu soit par la chaleur du soleil, le froid l'abandonne d'abord, mais elle conserve la tendance à descendre ; si son échauffement devient considérable, alors elle perd la tendance à se mouvoir vers le bas, elle tend à se mouvoir vers le haut : et elle a perdu entièrement les deux attributs qui émanaient constamment de sa forme. Mais il ne savait rien de sa forme, sinon que ces deux actions émanent d'elle ; que lorsqu'elle les perd, la forme même disparaît, et la forme aqueuse abandonne ce corps,

---

(1) *Mâdda* (*matière*), participe actif féminin du verbe *madda*, qui signifie *étendre*, *s'étendre* ; noter que le nom d'action de la huitième forme, *imtidâd*, signifie *extension*, *étendue*. — Noter aussi que le mot χώρα, *place*, *lieu*, *étendue*, est l'un des noms que Platon donnait à la matière (*Timée*, 52 ABD).

(2) هيولى *hayoulâ*. C'est la translitération du terme aristotélicien ὕλη, *matière*.

du moment qu'il manifeste des actions dont la nature est d'émaner d'une autre forme ; qu'il survient en lui une autre forme qu'il n'avait pas auparavant, et qu'il émane de ce corps, grâce à cette forme, des actions dont la nature n'est pas d'en émaner tant qu'il possède la première forme.

Or, il savait, en vertu d'un [principe] nécessaire, que tout ce qui est *produit* (1) exige un *producteur* ; et ainsi se dessina en son âme, avec des linéaments généraux et indistincts, [la notion d']un Auteur (2) de la forme. Puis, étudiant successivement, une à une, les formes qu'il connaissait déjà, il vit qu'elles sont toutes produites, et doivent nécessairement avoir une cause efficiente. Il considéra ensuite les essences des formes, et il ne lui parut pas qu'elles fussent rien de plus qu'une disposition du corps à ce que tel acte émane de lui ; par exemple l'eau, lorsqu'elle a subi un échauffement considérable, a une disposition, une aptitude à se mouvoir vers le haut, et cette disposition c'est sa
٧٤ *forme* ; car | il n'y a là qu'un corps, plus certaines choses que les sens y perçoivent, lesquelles n'existaient pas auparavant, comme des qualités et des mouvements, et une cause efficiente qui les produit, alors qu'elles n'existaient pas auparavant ; et l'aptitude du corps à certains mouvements à l'exclusion de certains autres, c'est sa disposition et sa forme. Il lui apparut qu'il en était ainsi de toutes les formes. Il voyait donc clairement que les actes émanés d'elles n'appartiennent pas en réalité à ces formes, mais à une cause efficiente qui produit par elles les actes qui leur sont attribués ; et cette idée qui lui apparut est [celle qui a été exprimée par] cette parole de l'Envoyé de Dieu (que Dieu le comble de bénédictions et lui accorde le salut !) : « Je suis l'ouïe par laquelle il entend, et la vue par laquelle il voit » (3), et dans le Livre

---

(1) *Hâdits*, *produit*, qui a commencé d'être après qu'il n'existait point (voir p. ٨١, l. 2-3), qui a surgi du néant à l'existence (voir p. ٨١, l. 3) ; s'oppose à *qadîm* ou *azâlî*, éternel *a parte ante*, *prééternel*.

(2) Nous traduisons *fâ'il* (participe actif du verbe *fa'ala*, *faire*) tantôt par *cause efficiente*, tantôt par *agent*, tantôt par *auteur*.

(3) Cf. El-Bokhârî, *Kitâb el-djâmi' eç-çahîh*. Boulâq, 1314, hég., vol. VIII, p. 105 et *passim*. — C'est un *hadîts qodsî*, une parole divine révélée à un pro-

clair et précis de la Révélation (1) : « Ce n'est pas vous qui les avez tués, c'est Dieu qui les a tués. Ce n'est pas toi [Mohammed] qui as assailli, lorsque tu as assailli, c'est Dieu qui a assailli ».

Lorsque lui fut ainsi apparue la notion de cette cause efficiente, en une esquisse sommaire et indistincte, il lui vint un vif désir de la connaître distinctement. Mais comme il ne s'était jamais séparé du monde sensible, c'est parmi les objets sensibles qu'il se mit à chercher cet agent, et il ne savait pas s'il en existait un seul ou plusieurs. Il passa en revue tous les corps qui se trouvaient autour de lui et qui avaient toujours été l'objet de sa réflexion. Il vit que tous tantôt naissent, tantôt périssent ; et ceux qu'il ne voyait point périr en totalité, il en voyait périr les parties : par exemple l'eau et la terre, dont il voyait les parties
périr | par le feu. Il voyait l'air, de même, périr par l'intensité du ٧٥
froid, pour devenir eau et glace (2). De même pour tous les corps qui se trouvaient autour de lui : il n'en voyait aucun qui ne fût produit et qui ne supposât un agent. Aussi les écarta-t-il tous pour tourner son attention vers les corps célestes.

Il en arriva là de ses réflexions vers la fin du quatrième septénaire de son existence, c'est-à-dire à l'âge de vingt-huit ans. Il reconnut que le ciel et tous les astres qu'il contient sont des corps ; car ils sont étendus suivant les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur : aucun n'est dépourvu de ce caractère, et tout ce qui n'est pas dépourvu de ce caractère est corps ; ils sont donc tous des corps.

Il se demanda ensuite si leur étendue est infinie, s'ils se prolongent toujours suivant la longueur, la largeur et la profondeur, sans fin, ou bien s'ils sont finis, compris entre des limites où ils s'arrêtent, et au-delà desquelles il ne peut y avoir aucune étendue.

---

phète, mais ne figurant pas dans le Qoran et prononcée par Dieu, qui parle à la première personne. Cf. sur ce hadîts, Massignon, *La passion d'... Al-Hallâj*, p. 511, l. 4 et n. 3 ; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 107, l. 21.

(1) C'est-à-dire dans le Qoran (VIII, 17).

(2) *Tsaldj*, en général *neige*, mais ici *glace*. Les indigènes de l'Afrique du Nord entendent indifféremment par *tseldj* la neige ou la glace.

Ce problème ne laissa pas de l'embarrasser. Mais bientôt, grâce à la puissance de son intelligence native, à la pénétration de sa pensée, il vit qu'un corps sans limites est à une absurdité, une im-
٧٦ possibilité, unę notion inconcevable. Et il se confirma dans | cette manière de voir par des arguments nombreux qui se présentaient à sa pensée.

Il [se] disait (1) : Ce corps céleste est limité dans la direction où je me trouve, du côté où je le perçois. Je n'en saurais douter, puisque je l'atteins par la vue. Quant à la direction opposée à celle-ci, et au sujet de laquelle je puis concevoir un doute, je reconnais également qu'il est impossible qu'il s'y étende à l'infini. J'imagine, en effet, deux lignes, partant toutes les deux de ce côté limité, et cheminant dans la profondeur du corps, sans fin, aussi loin que s'étend le corps lui-même. J'imagine ensuite que de l'une de ces deux lignes on retranche une portion considérable, du côté où cette ligne est limitée, puis, qu'on prenne la partie qui reste de cette ligne et qu'on en applique l'extrémité où a· été faite la coupure sur l'extrémité de la ligne demeurée intacte, en faisant coïncider la ligne dont on a retranché une partie avec la ligne de laquelle on n'a rien retranché. Si, maintenant, l'esprit suit ces deux lignes dans la direction où on les suppose infinies, ou

(1) La démonstration qui va suivre est d'Ibn Sînâ. Voir Al-Sharastâni, *Kitâb el-milal wan-nihal*, éd. Cureton, vol. II, p. ٤٠٣, l. 4 et suiv. = trad. allem. de Haarbrücker, vol. II, pp. 295-296 ; Collection Les grands philosophes, Bon Carra de Vaux, *Avicenne*. Paris, 1900, pp. 200-201. Cette démonstration, ajoute Ibn Sînâ, [absurdité d'un infini réel], s'applique à toute réalité douée, par essence, de position et d'ordre. Ibn Rochd établira de même, par une démonstration de forme un peu différente, que la longueur d'une ligne droite réelle ou l'étendue du monde est nécessairement finie, et que, d'une manière générale, une réalité composée d'éléments disposés suivant un ordre essentiel irréversible ne saurait être infinie, par exemple la série des causes ou celle des principes, tandis qu'une réalité peut être infinie si elle se compose de parties disposées suivant un ordre accidentel, par exemple la série des transformations successives de l'eau en vapeur et de cette vapeur en eau, ou celle des tours successifs d'une sphère céleste (voir Averroès, *Tahafot at-tahafot*, éd. Bouyges, *passim*, en particulier p. 27 au bas, pp. 19 et suiv. — Voir aussi une longue note de Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, trad., II, p. 3, n. 3).

bien tu trouveras (1) | qu'elles se prolongent toujours jusqu'à ٧٧
l'infini sans que l'une des deux soit plus courte que l'autre, et alors celle dont on a retranché [une partie] sera égale à celle dont on n'a rien retranché, ce qui est absurde ; ou bien elle ne se prolongera pas toujours en même temps que l'autre, elle s'arrêtera et restera en route, cessant de suivre l'autre dans son développement ; elle sera donc finie ; et si alors on lui ajoute de nouveau la longueur dont le retranchement, au début, l'avait rendue finie, cette ligne totale sera finie ; et elle ne sera pas plus courte que l'autre ligne à laquelle rien n'a été retranché, ni plus longue qu'elle : elle lui sera égale. Or, celle-ci est finie : celle-là sera donc finie ; et le corps dans lequel on peut mener ces lignes est fini. Mais dans tout corps on peut mener ces lignes. Donc, si nous supposons un corps infini, nous supposons un non-sens, une absurdité.

Lorsque, grâce à l'excellence de son intelligence native, qui s'était avisée d'un pareil argument, il eut acquis la certitude que le corps céleste est fini, il voulut savoir quelle en est la figure, et comment il est limité | par les surfaces qui le terminent. Il exa- ٧٨
mina d'abord le soleil, la lune et les autres astres. Il vit qu'ils se lèvent tous du côté de l'orient et se couchent du côté de l'occident. Il voyait ceux d'entre eux qui passent au zénith décrire un cercle plus grand, et ceux qui en sont éloignés vers le nord ou vers le sud décrire un cercle plus petit, les plus éloignés décrivant un cercle plus petit que les plus proches, de sorte que les plus petits des cercles sur lesquels se meuvent les astres sont deux cercles dont l'un a pour centre le pôle sud, à savoir le cercle de [l'étoile] Sohail (2), et l'autre a pour centre le pôle nord, à savoir le cercle des deux Farqad (3). Comme il habitait sous la ligne de l'équateur, ainsi que nous l'avons dit au début, [les plans de] tous ces

---

(1) Voir plus haut, p. 48, n. 2.

(2) Canope, α de la constellation australe du Navire Argo.

(3) *Les deux veaux* (les deux étoiles brillantes β et γ du quadrilatère de la petite Ourse opposées à la queue, et qu'on appelle aussi *les deux gardes* de la petite Ourse).

cercles étaient perpendiculaires au plan de son horizon, et disposés symétriquement du côté du sud et du côté du nord ; et il voyait à la fois les deux pôles. Il observait que quand une étoile se lève sur un grand cercle et une autre sur un petit, si leurs levers sont simultanés, leurs couchers le sont aussi, et que cela
٧٩ se reproduit pour toutes les étoiles, | à tous les moments. Il en conclut que le ciel a une figure sphérique. Il se confirmait dans cette conviction en voyant le soleil, la lune et tous les autres astres revenir à l'orient, après avoir disparu à l'occident ; et aussi en constatant qu'ils apparaissaient à sa vue avec la même grandeur à leur lever, au milieu de leur course, et à leur coucher. Or, si leur mouvement n'était point circulaire, ils se présenteraient sans aucun doute à sa vue plus rapprochés à un moment qu'à un autre ; et s'il en était ainsi, leurs dimensions et leurs volumes apparents varieraient : il les verrait, quand ils seraient proches, plus volumineux que lorsqu'ils seraient éloignés. Puisqu'il n'en était rien, la sphéricité [du ciel] lui était démontrée.

Il continua d'observer le mouvement de la lune et vit qu'il est dirigé d'occident en orient, qu'il en est de même de ceux des planètes (1), et il parvint à connaître une grande partie de la science du ciel. Il découvrit que les mouvements des astres ne peuvent s'expliquer que par un certain nombre de sphères, contenues toutes en une seule, qui est la plus élevée, et qui fait tourner toutes les
٨٠ autres | d'orient en occident, dans [l'espace d']un jour et une nuit. Il serait trop long de détailler les découvertes qu'il fit successivement dans cette science. Tout cela est exposé dans les livres, et pour le but que nous nous proposons il n'en faut pas plus que ce que nous avons rapporté.

Parvenu à ce degré de science, il reconnut que la Sphère céleste tout entière, avec tout ce qu'elle comprend, est comme un

(1) Il s'agit du mouvement propre de la lune et des planètes, lentement rétrograde, c'est-à-dire dirigé en sens inverse du mouvement diurne du ciel. Voir Léon Gauthier, *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle* (avec figures) (Journ. Asiatique, nov.-déc. 1909, en particulier pp. 490-491).

objet unique dont les parties forment un tout continu (1) ; que tous les corps qu'il avait autrefois examinés, comme la terre, l'eau, l'air, les plantes, les animaux, et autres de même nature, y sont intégralement contenus, qu'aucun ne peut être en dehors d'elle (2) ; que, dans son ensemble, elle est tout à fait semblable à un individu d'entre les animaux (3) : les astres brillants qui s'y trouvent répondent aux sens de l'animal ; les diverses sphères qu'elle contient, ajustées l'une à l'autre (4), en représentent les membres ou organes ; enfin, ce qui constitue, dans la concavité de cette Sphère, le monde de la génération et de la corruption, joue le rôle qu'ont dans le ventre de l'animal les divers excréments et humeurs, dans lesquels assez souvent se forment aussi des animaux comme dans le macrocosme (5).

Lorsqu'il eut compris que ce tout est en réalité comme un
seul individu, lorsqu'il eut saisi dans leur unité ses multiples | ٨١
parties en se plaçant à un point de vue semblable à celui d'où il avait saisi dans leur unité les corps situés dans le monde de la génération et de la corruption, il se demanda si le monde, dans son ensemble, est une chose qui ait commencé d'être après qu'elle n'était point (6), et qui, du néant, ait surgi à l'existence, ou bien

---

(1) Impossibilité de l'existence du vide.

(2) Pour les falâcifa, comme pour Aristote, il ne peut exister en dehors de la Sphère enveloppante ni étendue pleine (ou corps) ni espace vide (car l'étendue, propriété essentielle des corps, n'est, en dehors d'un corps qui s'étend, qu'une pure abstraction, fruit de l'imagination et objet de la science des géomètres, mais sans réalité concrète).

(3) Cf. *Aristot... Opera... Averr... Comm.*, octavum volumen, IV Epitome in libros Metaphysicae, f° 387 K ; Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, I, p. 354 et n. 1 ; déja Platon, *Timée*, 92 B, 6 à 10.

(4) Sur ce rigoureux emboîtement des Sphères l'une dans l'autre, voir Léon Gauthier, *Une réforme du syst. astron. de Ptolémée...*, en particulier p. 488, p. 497, n. 1, p. 502, n. 2.

(5) Cf. Leibniz, qui étendra prodigieusement cette remarque (*Monadologie*, sections 66 à 70). Il connaissait le roman philosophique d'Ibn Thofaïl et en faisait grand cas : il loue « l'excellent livre du *Philosophe Autodidacte* que M. Pocock a publié de l'arabe » (*Opera omnia G. G. Leibnitii*, éd. Dutens. Genève, 1768, 6 vol. in 4°, Lettre à M. l'abbé Nicaise, p. 245, av. dern. l.).

(6) Doctrine des théologiens musulmans, d'El-Ghazâlî et déjà, en un sens,

une chose qui n'ait jamais laissé d'exister dans le passé et qui n'ait été aucunement précédée du néant (1). Cette question le laissa perplexe et aucune des deux thèses ne l'emporta sur l'autre dans sa pensée (2). Car, lorsqu'il s'attachait à la doctrine de l'éternité, bien des objections l'arrêtaient, tirées de l'impossibilité d'une existence illimitée, et semblables au raisonnement par lequel il avait reconnu l'impossibilité de l'existence d'un corps sans limites. En outre, il voyait que ce [monde] n'est pas exempt d'[accidents] produits, et qu'il ne peut leur être antérieur ; or, ce qui ne peut être antérieur aux [accidents] produits est aussi produit. — Mais de même, lorsqu'il s'attachait à la doctrine de la production, d'autres difficultés l'arrêtaient. Il voyait que la notion d'une production du monde succédant à sa non-existence ne peut se concevoir que si l'on se représente un temps antérieur à lui ; mais le temps fait partie intégrante du monde et il en est inséparable ; donc on ne
٨٢ peut concevoir le monde plus récent que | le temps. Il se disait encore : « Si le monde est produit, il a eu nécessairement un producteur. Mais ce producteur qui l'a produit, pourquoi l'a-t-il

---

de Platon dans le *Timée* (voir Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, II, p. 109, n. 3).

(1) Doctrine d'Aristote et des falâcifa : le monde est éternel dans le passé (et aussi dans l'avenir). — Toute la première partie des deux *Tahâfot*, celui d'El-Ghazâlî et celui d'Ibn Rochd, est consacrée à la discussion, très étendue et très approfondie, du problème de l'éternité du monde.

(2) On ne saurait méconnaître dans cette thèse et cette antithèse, que la raison est impuissante à départager, un antécédent de la première antinomie de Kant, en ce qui concerne le temps ; mais en ce qui concerne l'espace, Ibn Thofaïl, on l'a vu, professe expressément, avec tous les falâcifa, la doctrine aristotélicienne de la non-infinité du monde. Cette antimonie, relative à l'origine du monde, se trouvait en germe chez Galien (voir Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, II, p. 127 et n. 2 ; T. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ghazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd*. Strasbourg, 1894, pp. 7-8 et n. 15 ; M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlischen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn)*. Münster, 1900, p. 21, l. 3, n. 1 et n. 2, cf. p. 21, av.-dern. l., à p. 22. l. 6). Maïmonide reprendra cette antinomie à son propre compte, ainsi que la démonstration de l'existence de Dieu qu'Ibn Thofaïl en va tirer (Munk, *ibid.*, I, pp. 347 et suiv. ; II, p. 28, p. 128, et *passim*).

produit à tel moment et non auparavant ? Serait-ce parce qu'il lui est survenu du dehors quelque chose de nouveau ? Mais il n'existait rien d'autre que lui. Ou parce qu'un changement s'est produit en lui-même ? Mais alors, qu'est-ce qui aurait produit ce changement ? — Il ne cessa de réfléchir à cette question pendant plusieurs années, et les arguments s'opposaient dans son esprit, sans que l'une des deux thèses l'emportât sur l'autre.

Alors, las de cette [recherche], il se mit à examiner les [conséquences] qui découlent de chacune des deux thèses, pensant que peut-être ces conséquences seraient identiques. — Et il vit, en effet, que s'il supposait le monde produit, surgi à l'existence en succédant au néant, il résultait de là nécessairement qu'il ne peut avoir surgi à l'existence de lui-même ; qu'il lui a fallu un auteur pour l'y faire surgir. Et cet auteur ne peut être atteint par aucun des sens. Car, s'il était atteint par un sens, il serait un corps ; s'il était un corps, il ferait partie du monde, il aurait été produit, et aurait eu besoin d'un producteur ; et si ce second producteur était aussi un corps, il aurait eu besoin d'un troisième producteur,
ce troisième d'un quatrième, et ainsi de suite | à l'infini. Le mon- ٨٣
de exige donc un auteur qui ne soit pas un corps. S'il n'est pas un corps, il ne saurait être atteint par aucun sens, car les cinq sens n'atteignent que les corps ou ce qui est inséparable des corps. S'il ne peut être senti, il ne peut pas non plus être imaginé, car l'imagination n'est que l'évocation des formes des choses sensibles après la disparition de ces [choses]. En outre, s'il n'est pas un corps, toutes les qualités des corps lui répugnent ; et la première des qualités des corps est l'étendue en longueur, largeur et profondeur : il en est donc exempt, ainsi que de toutes les qualités corporelles qui suivent de cet attribut. Enfin, s'il est l'auteur du monde, sans aucun doute il a pouvoir sur lui et il en possède la connaissance. « Ne connaît-il pas, Celui qui a créé ? Il est le Sagace, le Savant. » (1) — De même, admettait-il que le monde est éternel dans le passé, qu'il a toujours été tel qu'il est, et que le

(1) *Qoran*, LXVII, 14.

néant ne l'a point précédé, il en résultait nécessairement que son mouvement est prééternel, sans commencement, puisqu'il n'a
٨٤ pas | été précédé d'un repos à la suite duquel il aurait commencé. Mais tout mouvement exige nécessairement un moteur ; et le moteur doit être ou bien une force répandue dans un corps, soit dans le corps doué de mouvement spontané, soit dans un autre corps extérieur au premier, ou bien une force qui n'est pas répandue et dispersée dans un corps. Or, toute force répandue en un corps, dispersée en lui, est divisée par la division de ce corps, doublée par sa duplication. Par exemple, la pesanteur dans la pierre qu'elle meut vers le bas : si la pierre est divisée en deux parties égales, sa pesanteur est divisée en deux parties égales ; si on ajoute à la première une seconde [pierre] semblable, la pesanteur s'augmentera d'une pesanteur égale à elle-même ; s'il se peut que la pierre augmente toujours, à l'infini, cette pesanteur augmentera à l'infini ; et si la pierre arrive à une certaine grandeur et s'y arrête, la pesanteur aussi arrivera à une certaine grandeur et s'y arrêtera. Mais il a été démontré que tout corps est indubitablement fini ; par conséquent toute force [résidant] en un corps est indubitablement finie. Si donc nous trouvons une force qui produise une ac-
٨٥ tion infinie, c'est une force | qui ne réside point en un corps. Or, nous trouvons que la Sphère [céleste] se meut toujours, d'un mouvement sans fin et ininterrompu, puisque nous admettons qu'elle est prééternelle, sans commencement. Il résulte de là nécessairement que la force qui la meut n'est point dans le corps qui la constitue, ni dans un corps extérieur à elle ; cette force appartient donc à une chose étrangère aux corps, et à laquelle ne peut être attribuée aucune des qualités corporelles. Mais il avait déjà reconnu, au cours de ses premières méditations sur le monde de la génération et de la corruption, que chaque corps tient sa réalité essentielle de sa forme seule, qui est la disposition de ce corps à certains mouvements ; que la réalité qu'il tient de sa matière est une réalité inconsistante, pour ainsi dire insaisissable. Par conséquent, le monde entier tient seulement sa réalité de sa disposition à [recevoir] l'impulsion de ce moteur exempt de matière, de qualités corporelles, de tout ce qui est accessible au sens ou à l'imagination ;

et si ce moteur est l'auteur des divers mouvements du ciel, [qu'il
produit] par une action invariable, continue, indéfectible, sans
aucun doute il a pouvoir sur eux et les connaît. — Il arriva donc
par cette voie au même résultat que par la première, | sans que le ٨٦
doute dans lequel il était, touchant la préèternité du monde ou sa
production, eût été pour lui un obstacle : les deux thèses établis-
saient également l'existence d'un Auteur incorporel, qui n'est ni
joint à aucun corps ni séparé d'aucun corps, ni à l'intérieur ni à
l'extérieur d'aucun corps, car jonction et séparation, intériorité et
extériorité, ne sont que des déterminations des corps, et il en est
exempt.

La matière, dans tout corps, ayant besoin de la forme, puis-
qu'elle ne subsiste que par la forme et ne posséderait sans elle au-
cune réalité, et la forme ne tenant son existence que de cet Auteur,
il comprit que toutes les choses qui existent ont besoin, pour exis-
ter, de cet Auteur, et qu'aucune d'entre elles ne peut subsister que
par lui : il est leur cause, et elles sont ses effets, soit qu'elles aient
passé à l'existence après avoir été précédées du néant, soit qu'elles
n'aient point eu de commencement dans le temps et que le néant
ne les ait nullement précédées ; car dans l'un et l'autre cas elles
sont causées, elles ont besoin d'un auteur et dépendent de lui pour
l'existence : s'il ne durait pas, elles ne dureraient point, s'il n'exis-
tait pas, elles n'existeraient point, s'il n'était pas préèternel, elles
ne le seraient point ; tandis qu'en son essence, il peut se passer
d'elles et ne participe point d'elles (1).

Et comment n'en serait-il pas ainsi ? Il a été démontré, en
effet, que sa force, sa puissance, est infinie ; que tous | les corps ٨٧
[au contraire] sont finis, limités, ainsi que tout ce qui leur est in-
hérent ou en dépend d'une manière quelconque. Par conséquent
le monde entier, avec tout ce qu'il contient, « cieux, terre, et tout
ce qui est entre eux » (2), est son œuvre, | sa création, et lui est ٨٨

---

(1) Littéralement : il est *exempt d'elles*, c'est-à-dire étranger à leur nature, exempt de leurs imperfections.

(2) Citation qoranique. Le texte, d'ailleurs grammaticalement incohérent, de nos manuscrits et éditions, dit : « cieux, terre (*terre* manque dans les trois

postérieur ontologiquement (1), [même] s'il ne lui est pas postérieur chronologiquement. De même si, prenant un corps dans ta main fermée, tu la déplaces, ce corps se meut, nécessairement, suivant le déplacement de ta main, d'un mouvement qui est postérieur à celui de ta main au point de vue ontologique, bien qu'il ne lui soit point postérieur au point de vue chronologique, les deux mouvements commençant en même temps. De même aussi, le monde entier est un effet et une création, en dehors du temps, de cet Auteur « qui n'a qu'à commander lorsqu'il veut une chose, en lui disant : « Sois », et elle est » (2).

Ayant reconnu que toutes les choses existantes sont son œuvre, il les examina désormais d'un autre point de vue, pour y trouver des exemples de la puissance de leur Auteur, pour y admirer sa merveilleuse industrie, sa subtile sagesse et sa science profonde. Il découvrit dans les moindres choses qui existent, sans parler des plus grandes, des marques de sagesse, un art prodigieux, qui le confondirent d'admiration ; et il tint pour indubitable que cela ne pouvait être que l'œuvre d'un Auteur souverainement parfait, et [même] au-dessus de la perfection (3), « à qui n'échappe pas le

---

éditions égyptiennes), *astres*, et ce qui est entre eux *et au-dessus d'eux et au-dessous d'eux* ». Mais dans la doctrine, aristotélicienne, des falâcifa, il n'y a rien au-dessous de la terre (il s'agit du globe terrestre, dont le centre coïncide avec le centre du monde et marque le bas absolu). Il n'y a non plus au-dessus des cieux, c'est-à-dire des sphères célestes, rien qui soit corps et qui, par conséquent, fasse partie du monde, car Dieu est immatériel, les anges ne sont que les Intellects des Sphères, et le trône de Dieu, son tabouret, etc., nommés en divers endroits du Qoran, sont, de la part des falâcifa, objet d'interprétation allégorique. Il faut donc voir dans cette double addition (1° *astres*, 2° *et au-dessus et au-dessous d'eux*), absente de tous nos manuscrits et éditions dans la même citation qoranique répétée plus loin par Ibn Thofaïl (p. ١٢٠, l. 8 = trad. p. 86, l. 23) et de tous les versets du Qoran auxquels cette double citation est empruntée (voir trad.. p. 86, n. 2), une glose peu judicieuse maladroitement interpolée.

(1) Littéralement : par *essence*.

(2) *Qoran*, XXXVI, 82.

(3) Conception néoplatonicienne. Cf. déjà chez Platon, *République*, 509 B, 7 : « οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος ».

poids d'un corpuscule dans les cieux ou sur la terre, ni rien qui soit plus petit ou plus grand » (1). Il examina attentivement toutes les espèces animales pour voir la structure qu'il a donnée à chacune,
et l'usage qu'il l'a instruite à en faire. Car s'il n'avait pas | ensei- ٨٩
gné à chaque animal à faire usage des membres et organes dont il l'a pourvu en vue des divers avantages qu'ils sont destinés à procurer, l'animal n'en tirerait aucun profit et ils lui seraient à charge. Il connut ainsi qu'il est le plus généreux des généreux, le plus miséricordieux des miséricordieux. Et chaque fois qu'il voyait dans l'univers une chose douée de beauté, d'éclat, de perfection, de puissance, ou d'une supériorité quelconque, il reconnaissait en elle, après réflexion, une émanation de cet Auteur, un effet de son existence et de son action.

Il comprit donc que ce qu'il possède dans son essence est plus grand que [tout] cela, plus parfait, plus achevé, plus beau, plus éclatant, plus durable, sans proportion avec tout le reste. Il ne cessa de rechercher toutes les formes de perfection ; et il vit que toutes lui appartiennent, découlent de lui, et qu'il en est plus digne que tous les êtres qui en sont doués en dehors de lui. Il rechercha [d'autre part] toutes les formes de défectivité, et vit qu'il en est exempt et affranchi (2). Comment n'en serait-il pas exempt ? La notion de défaut est-elle autre que celle de pur non-être (3), ou de ce qui se rattache au non-être ? Et comment le non-être aurait-il quelque lien ou quelque mélange avec Celui qui est l'Être pur, l'Être dont, par essence, l'existence est nécessaire, qui donne à tout être existant l'existence que cet être possède, hors duquel il

---

(1) *Qoran*, XXXIV, 3. Telle est, à l'encontre d'Aristote, pour qui Dieu ignore le monde, et en dépit de la légende, la véritable doctrine des falâcifa, que nous nous sommes jadis efforcé de rétablir (voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapp. de la religion et de la philos.*, p. 102 et n. 3, n. 4 ; Léon Gauthier, *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne*, art. de la Revue d'Histoire de la philosophie, juill.-sept. 1928 et oct.-déc. 1928, pp. 241 à 245 = pp. 21 à 25 du tiré à part).

(2) C'est la double méthode classique, positive et négative, pour déterminer les attributs de Dieu.

(3) Le terme *'adam* signifie *néant*, *non-être*, et aussi *privation* (στέρησις) au sens aristotélicien.

١٠ n'y a pas d'existence, qui est l'Existence, | la Perfection, la Plénitude, la Beauté, la Splendeur, la Puissance, la Science, qui est Lui ? « Tout est périssable excepté sa Face » (1).

Il en était arrivé à ce degré de science vers la fin du cinquième septénaire de sa vie, c'est-à-dire à l'âge de trente-cinq ans. L'intérêt qu'il éprouvait maintenant pour cet Auteur s'était enraciné en son cœur si profondément, qu'il ne lui laissait plus le loisir de penser à autre chose que Lui ; il négligeait l'étude et les recherches auxquelles il s'était livré sur les êtres de l'univers. Il en vint à ce point qu'il ne pouvait laisser tomber sa vue sur quoi que ce fût sans y apercevoir sur-le-champ des marques d'industrie, et sans reporter aussitôt sa pensée sur l'ouvrier en laissant de côté l'ouvrage. Si bien qu'il se portait vers lui avec ardeur, et que son cœur se dégageait entièrement du monde sensible, pour s'attacher au monde intelligible.

Lorsqu'il eut acquis la connaissance de cet être stable, dont l'existence n'a pas de cause, et qui est cause de l'existence de toutes les choses, il voulut savoir par quoi il avait acquis cette connaissance, par quelle faculté il percevait cet être. Il passa en revue tous ses sens, l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût, le toucher, et vit
١١ qu'ils ne perçoivent tous que des corps, ou ce qui réside | dans des corps : l'ouïe ne perçoit que les sons, lesquels résultent des ondulations de l'air qui se produisent lorsque les corps s'entrechoquent ; la vue ne perçoit que les couleurs ; l'odorat les odeurs ; le goût les saveurs ; le toucher les températures, la dureté et la mollesse, le rugueux et le lisse ; de même, la faculté imaginative n'atteint que ce qui a longueur, largeur et profondeur. Tous ces objets de perception sont des propriétés des corps ; et les sens ne peuvent rien percevoir d'autre, parce qu'ils sont des facultés répandues dans des corps, et divisibles suivant leur division : aussi ne perçoivent-ils que des corps, susceptibles de division. Car une telle faculté, [soit sensitive soit imaginative,] se trouvant répandue dans une chose divisible, il est hors de doute que lorsqu'elle saisit un objet, cet objet est divisé suivant les divisions de la faculté

(1) Qoran, XXVIII, 88.

elle-même. Et par conséquent, toute faculté [répandue] dans un corps ne saisit que des corps ou ce qui réside dans des corps. Or, il était déjà établi que cet Être nécessaire est absolument exempt
de qualités corporelles ; il ne saurait donc | être perçu que par ٩٢
quelque chose qui ne soit ni un corps, ni une faculté [répandue] dans un corps, ni une dépendance des corps à un titre quelconque, qui ne soit ni intérieur ni extérieur aux corps, ni joint aux corps, ni séparé des corps. Il lui était dès lors évident qu'il percevait cet Être par sa propre essence, et qu'il en avait la notion gravée en lui ; d'où il concluait que sa propre essence, par laquelle il le percevait, était une chose incorporelle, à laquelle ne convenait aucune des qualités des corps ; que toute la partie extérieure et corporelle qu'il percevait dans son être n'était point sa véritable essence, et que sa véritable essence ne consistait que dans cette chose par laquelle il percevait l'Être nécessaire.

Lorsqu'il sut que son essence n'était pas cet assemblage corporel qu'il percevait par les sens et dont sa peau formait l'enveloppe, il n'eut plus qu'un dédain absolu pour son corps, et il se mit à réfléchir à cette noble essence par laquelle il percevait cet Être noble et nécessaire. Il se demanda si cette noble essence pouvait périr, ou se corrompre et se dissoudre, ou bien si elle était d'éternelle durée. Or, il vit que la corruption, la dissolution, est un apanage des corps, et consiste en ce qu'ils se dépouillent d'une
forme pour en revêtir | une autre : par exemple, quand l'eau de- ٩٣
vient air et quand l'air devient eau, quand les plantes deviennent terre ou cendre et quand la terre devient plante ; car telle est la notion de corruption. Mais une chose qui n'est point corps, qui n'a pas besoin de corps pour subsister, qui est complètement étrangère à la corporalité, sa corruption ne peut se concevoir en aucune façon.

Lorsqu'il eut acquis la certitude que son essence véritable ne pouvait se corrompre, il voulut savoir quelle serait sa condition quand elle aurait abandonné le corps et en serait affranchie. Mais il s'était convaincu déjà qu'elle ne l'abandonne que lorsqu'il ne lui convient plus comme instrument. Il examina donc successivement toutes les facultés perceptives, et vit que chacune d'entre

elles est tantôt percevante en puissance et tantôt percevante en
acte. Par exemple l'œil, pendant qu'il est fermé ou qu'il se détour-
ne de l'objet visuel, est percevant en puissance : percevant en
puissance signifie qu'il ne perçoit point en ce moment, mais qu'il
peut percevoir dans l'avenir ; lorsque [au contraire] il est ouvert
et tourné vers l'objet visuel, il est percevant en acte : percevant
en acte signifie qu'en ce moment il perçoit. De même, chacune de
١٤ ces facultés [peut] être en puissance | et [peut] être en acte. Si
l'une quelconque de ces facultés n'a jamais perçu en acte, tant
qu'elle demeure en puissance elle ne désire point la perception de
son objet propre, car elle n'en a encore aucune notion ; par exem-
ple [chez] l'aveugle de naissance. S'il lui est arrivé de percevoir
en acte, puis, qu'elle soit redevenue en puissance, tant qu'elle
demeure en puissance elle désire la perception en acte, parce
qu'elle connaît désormais cet objet perceptible, s'est attachée à
lui et a du penchant pour lui ; telle est une personne qui, après
avoir vu clair, est devenue aveugle : elle désire sans cesse revoir
les objets visibles. Plus grande est la perfection, la splendeur, la
beauté de l'objet perceptible, plus grand aussi est le désir qu'il
inspire, et plus vive la douleur que cause sa perte. C'est pourquoi
la douleur de celui qui perd la vue après en avoir joui est plus
vive que la douleur de celui qui perd l'odorat ; car les objets per-
çus par la vue sont plus parfaits et plus beaux que les objets per-
çus par l'odorat. Si donc, parmi les choses, il s'en trouve une
dont la perfection soit infinie, dont la beauté, la splendeur, soient
sans bornes, qui soit au-dessus de la perfection, de la beauté, de
la splendeur, une chose telle qu'il n'existe nulle perfection, nulle
beauté, nulle splendeur, nul attrait qui ne vienne d'elle, qui n'éma-
١٥ ne d'elle, celui qui perdrait la perception | d'une telle chose après
l'avoir connue, celui-là, sans aucun doute, pendant tout le temps
qu'il en serait privé, éprouverait des souffrances infinies ; et aussi,
celui qui la percevrait continuellement éprouverait une volupté
ininterrompue, une félicité suprême, une joie, une allégresse
infinie.

Or, il avait déjà la certitude que l'Être nécessaire possède tous
les attributs de la perfection, tandis que les attributs de la défecti-

vité lui sont étrangers et qu'il en est exempt. Il était certain, aussi, que la chose par laquelle il arrivait à le connaître n'est pas semblable aux corps, et ne périt pas du fait qu'ils périssent. Il tira de là les conclusions suivantes : Quand celui qui possède une pareille essence apte à une pareille perception se sépare du corps par la mort, [il se trouve dans l'un des trois cas suivants] : — Ou bien, antérieurement, pendant qu'il se servait du corps, il n'a acquis aucune notion de cet Être nécessaire, ne s'est jamais uni à lui, n'en a point entendu parler. En ce cas, lorsqu'il est séparé du corps, il ne désire point cet Être et ne souffre pas d'en être privé ; quant aux facultés corporelles, elles disparaissent toutes du fait de la disparition du corps : elles ne désirent donc plus les objets requis par ces facultés, n'ont plus d'inclination pour eux, ne souffrent pas d'en être privées. C'est là la condition de toutes les brutes, dépourvues de raison, qu'elles revêtent ou non la forme humaine. — Ou bien, antérieurement, pendant qu'il se servait du corps, il a acquis la notion de cet Être, il a connu sa perfection et sa beauté,
mais il s'est détourné | de lui pour suivre ses passions, et la mort ٦١
l'a surpris en cet état. En ce cas, il est privé de la vision intuitive, mais il en éprouve un désir ardent, et il demeure dans un long tourment, dans des souffrances infinies, soit qu'il doive être délivré de ces maux après une longue épreuve et recouvrer l'intuition de ce qui faisait l'objet de son désir, soit qu'il doive demeurer dans ses tourments pendant une éternelle durée, selon la disposition qu'il avait, pendant sa vie corporelle, pour l'une ou l'autre de ces deux [destinées]. — Ou bien il a acquis la notion de cet Être nécessaire avant de se séparer du corps, il s'est tourné vers lui tout entier, s'appliquant à méditer sur sa gloire, sa beauté, sa splendeur, et il ne s'est point détourné de lui jusqu'à ce que la mort l'ait surpris en état de contemplation et d'intuition actuelle (1). En ce cas, séparé du corps, il demeure dans une volupté infinie, dans une félicité, une allégresse, un contentement perpétuel, parce que l'intuition qu'il a de cet Être nécessaire est ininterrompue,

(1) Ici l'auteur, sans transition, passe de la *perception spéculative* de Dieu à la *perception mystique* de Dieu.

parce que cette intuition est limpide, sans mélange, et il est délivré de toutes les choses sensibles requises par ces facultés corporelles, choses qui, par rapport à cet état, [ne] sont [que] douleurs, maux et obstacles.

Il lui fut dès lors constant que sa perfection essentielle et sa
٩٧ félicité consistaient dans | la vision intuitive de cet Être nécessaire, perpétuelle et toujours en acte, ininterrompue, fût-ce pendant la durée d'un clin d'œil, afin que, la mort le surprenant en état d'intuition actuelle, sa félicité continuât, sans mélange de douleur.

Alors, il se demanda comment il pourrait parvenir à la continuité de cette vision en acte, de façon qu'il ne lui arrivât [jamais] de s'en détourner. Il attachait sa pensée à cet Être pendant un moment ; mais bientôt quelque objet sensible venait s'offrir à sa vue, le cri d'un animal frappait son oreille, une image se présentait à son esprit ; ou bien il éprouvait une douleur dans un membre, ressentait la faim, la soif, ou le froid, ou la chaleur, ou il avait besoin de se lever pour évacuer ses excréments. Alors, troublé dans sa méditation et sorti de l'état où il se trouvait, il ne parvenait qu'à grand peine à se remettre dans cet état d'intuition ; et il craignait de voir la mort fondre sur lui à l'improviste, pendant qu'il était en état de distraction, et de tomber ainsi dans le malheur éternel, dans la douleur de la séparation (1).

Cette situation lui était pénible, et il n'en pouvait trouver le
٩٨ remède. | Il se mit à passer en revue toutes les espèces d'animaux, observant leurs actions et leurs occupations, dans l'espoir de découvrir chez certains d'entre eux la notion de cet Être et un effort vers lui, et d'apprendre d'eux quelque chose qui serait cause de son salut. Mais il les vit tous occupés seulement à se procurer leur nourriture, à satisfaire l'envie de manger, l'envie de boire, l'appétit sexuel, à chercher l'ombre ou la chaleur, et absorbés par ces [divers soins] nuit et jour, jusqu'au moment de leur mort,

(1) Sur l'importance décisive, pour le salut ou la damnation, de l'état de l'âme au moment de la mort, voir, par exemple, El-Djawziyya, *Kitâb chifâ' el-'alîl fî maçâ'il el-qadhâ' wal-qadar wal-hikma wat-ta'lîl*. Le Caire, 1323 hég., p. ٢٩٣, l. 20 et suiv.

jusqu'au terme de leur existence ; il n'en voyait aucun s'écarter de ce programme, ni se livrer jamais à une autre occupation. Il en conclut qu'ils ne connaissent pas cet Être, qu'ils n'ont aucun désir de lui, aucun souci de le connaître, et qu'ils tendent tous au néant ou à un état semblable au néant (1). Lorsqu'il eut porté ce jugement sur les animaux, il comprit qu'il s'appliquait à plus forte raison aux plantes, puisque les plantes n'ont qu'en partie les perceptions qu'ont les animaux : si donc le mieux doué de perception n'atteint pas à cette connaissance, le moins bien doué de perception est moins capable encore d'y atteindre. D'autant qu'il voyait toutes les actions des plantes se borner à la nutrition et à la reproduction.

Ensuite, il considéra les astres et les sphères. Il vit qu'ils ont tous des mouvements | réglés et accomplissent leur course suivant ٩٩
certaines lois ; qu'ils sont transparents et brillants (2), inaccessibles au changement et à la corruption. Il lui parut fortement probable qu'ils ont, outre leurs corps, des essences connaissant cet Être nécessaire, et que ces essences intelligentes ne sont ni des corps, ni imprimées dans des corps. Et comment n'auraient-ils point de telles essences, étrangères à la corporalité, lorsqu'il en avait une, lui qui était si faible et qui avait tant besoin des choses sensibles ! Car il faisait partie des corps corruptibles, et cependant, malgré son infirmité, il n'en avait pas moins une essence étrangère aux corps et incorruptible. Il conclut donc que les corps célestes sont à plus forte raison dans le même cas, qu'ils connaissent cet Être nécessaire et qu'ils en ont éternellement une intuition actuelle, parce que rien d'analogue aux empêchements qui venaient interrompre la continuité de son intuition, à lui, et qui provenaient de l'intervention des objets sensibles, ne se rencontre dans les corps célestes.

Alors, il se demanda pourquoi, seul entre toutes les espèces

---

(1) C'est-à-dire vers l'état de matière première. Voir plus loin, p. 74, l. 21 à l. 23, l. 28 à l. 30.

(2) Les astres sont brillants, les Sphères sont absolument transparentes.

animales, il avait le privilège de cette essence qui le rendait semblable aux corps célestes.

Or, il s'était assuré précédemment, à propos des [quatre] éléments et de la transformation des uns dans les autres, que de tout
١٠٠ ce qui | est à la surface de la terre rien ne conserve sa forme,
mais que la génération et la corruption s'y succèdent indéfiniment; que la plupart de ces corps sont mélangés, composés de choses contraires, et c'est pourquoi ils tendent vers la corruption ; qu'il ne s'en trouve aucun de pur, et que ceux qui se rapprochent de la pureté, de l'absence de mélange et d'adultération, sont très peu sujets à la corruption, comme l'or et l'hyacinthe (1). Or, les corps célestes sont simples, purs ; par suite, ils ne sauraient être sujets à la corruption, et les formes ne s'y succèdent point.

Il avait aussi la certitude que, parmi tous les corps qui sont dans le monde de la génération et de la corruption, il en est dont l'essence se compose d'une seule forme ajoutée à la notion de la corporéité : ce sont les quatre éléments ; et il en est [d'autres] dont l'essence se compose de plusieurs formes, comme les plantes et les animaux. Or, une chose dont l'essence est composée d'un plus petit nombre de formes a des actes moins nombreux, elle est plus éloignée de la vie ; et si elle se trouve complètement dépour-
١٠١ vue | de forme, elle n'a aucun accès à la vie, elle est dans un état
semblable au néant. Celles dont l'essence se compose de formes plus nombreuses ont des actes plus nombreux et sont mieux en mesure d'accéder à la vie ; et si cette forme est de telle sorte qu'elle ne puisse, par aucun moyen, être séparée de la matière à laquelle elle est exclusivement affectée, alors la vie est au plus haut point manifeste, durable et intense. La chose complètement dépourvue de forme, c'est la hylè, la matière ; elle n'a aucune vie, elle est sembalble au néant. Ce qui est constitué par une seule forme, ce sont les quatre éléments, qui sont au plus bas degré de l'existence dans

(1) L'hyacinthe (*el-yâqout*) était pour les Arabes, comme le diamant pour nous, la pierre précieuse par excellence, « la reine des pierres » (voir Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*. Paris, 1921-1926, 5 vol., vol. II, pp. 367-368, en particulier p. 368, l. 6-7).

le monde de la génération et de la corruption ; c'est d'eux que sont
composées les choses douées de plusieurs formes. Mais ces élé-
ments ont une vie extrêmement faible, puisqu'ils ne se meuvent
que d'un seul mouvement ; et s'ils ont une vie faible, c'est parce
que chacun d'entre eux a un contraire manifestement opposé, qui
contrecarre sa tendance naturelle et s'efforce de lui ôter sa forme ;
ce qui fait que son existence manque de stabilité et que sa vie est
faible. La vie des plantes a plus de force que celle des [éléments] ;
et celle des animaux se manifeste encore davantage. En voici la
raison. Lorsque, dans un de | ces composés, la nature d'un des ١٠٢
éléments domine, celui-ci, en vertu de sa force dans le composé,
l'emporte sur les natures des autres éléments, neutralise leurs
forces, et le composé, recevant le caractère de l'élément dominant,
n'est apte par suite qu'à une vie rudimentaire, comme cet élément
lui-même n'est apte qu'à une vie rudimentaire et débile. Lorsque
[au contraire], dans un de ces composés, la nature d'aucun des
éléments ne domine, alors les éléments s'y font équilibre exac-
tement, aucun d'eux ne neutralise la force d'un autre plus que la
sienne propre n'est neutralisée par lui, et les actions qu'ils exercent
les uns sur les autres sont équivalentes, aucun élément ne mani-
feste la sienne, dans le [composé], à un degré supérieur, aucun
ne le domine, et ce [composé], loin de ressembler à l'un des élé-
ments, est comme si sa forme n'avait pas de contraire ; | par suite, ١٠٣
il se trouve apte à la vie. Plus cet équilibre est compensé, parfait,
éloigné du déséquilibre, plus aussi le [composé] est éloigné d'avoir
un contraire et plus sa vie est parfaite.

Or, comme l'*esprit animal*, qui a pour siège le cœur, réalise un haut degré d'équilibre, car il est plus subtil que la terre et l'eau, plus épais que le feu et l'air, il tient le milieu même, aucun des éléments ne s'oppose à lui d'une opposition manifeste, et il est disposé, par conséquent, à la forme de l'animalité.

Il vit que de ces [prémisses] résultaient nécessairement [les conséquences suivantes] :

Le mieux équilibré de ces *esprits animaux* est apte à la vie la plus parfaite qui soit dans le monde de la génération et de la corruption ; on peut presque dire de cet *esprit* que sa forme n'a

pas de contraire ; et il ressemble par conséquent aux corps célestes, dont les formes n'ont pas de contraire. En outre, l'*esprit* d'un tel animal, étant véritablement intermédiaire entre les éléments, ne se meut pas d'une manière absolue vers le haut ni vers le bas ; et s'il pouvait être placé au milieu de la distance qui s'é-
١٠٤ tend entre | le centre (1) et la limite la plus élevée où aboutit le feu, sans subir une corruption, il y demeurerait immobile, sans chercher à monter ni à descendre ; s'il se mouvait d'un mouvement de déplacement, ce serait pour tourner autour du milieu, comme font les corps célestes ; s'il se mouvait sur place, ce serait en tournant sur lui-même (2) ; et il serait de figure sphérique, aucune autre n'étant possible (3). Par conséquent il a une étroite ressemblance avec les corps célestes.

Comme il avait examiné les manières d'être des animaux sans rien apercevoir en eux qui lui fît supposer qu'ils eussent quelque notion de l'Être nécessaire, tandis qu'il savait que sa propre essence en possédait la notion, il décida donc qu'il était l'animal doué d'une âme [parfaitement] équilibrée, [l'animal] semblable aux corps célestes. Il comprit qu'il était une (4) espèce

---

(1) Le centre de la Terre, qui est en même temps le centre du monde, et qui constitue le bas absolu.

(2) Il faut entendre : à la façon d'une sphère céleste, c'est-à-dire sans saccades, d'un mouvement régulier, uniforme, continu, autour d'un axe imaginaire invariable.

(3) Il n'y a pas de raison pour qu'un corps fluide parfaitement homogène prenne, de lui-même, une figure irrégulière, et la seule figure parfaitement régulière à trois dimensions est la sphère. Ainsi raisonnera Laplace pour établir la figure sphérique de la « nébuleuse » dont s'engendrera notre système solaire. C'est un appel au principe de raison suffisante.

(4) انه نوع qu'il était *une* espèce, et non *d'une* espèce, car, jusqu'à sa rencontre avec Açâl, il se croit seul de son espèce, comme les sphères célestes, dont chacune, selon Ibn Sînâ, constitue à elle seule une espèce à part (*Arist... Opera... Averr... Comment.*, II De Coelo, f° 131 LM, f° 132 A) ; Ibn Rochd (*ibid.*) professera, il est vrai, contre Ibn Sînâ, que les sphères célestes sont de même espèce, non pas cependant « en un sens univoque », mais seulement « selon l'antérieur et le postérieur » (f° 132 AB). Néanmoins, dans sa polémique contre El-Ghazâlî, il déclarera que « les corps célestes ne sont pas un spécifiquement et plusieurs numériquement : ils sont plusieurs spécifiquement comme des [espèces] animales différentes, bien qu'il n'existe [ici] qu'un seul individu de

différente des autres espèces d'animaux, qu'il était créé pour une autre fin et destiné à quelque chose de grand à quoi n'était destinée aucune [autre] espèce animale. C'était une marque suffisante de sa noblesse, que la plus vile des deux parties dont il était composé, la partie | corporelle, fût de toutes les choses la plus sem- ١٠٥
blable aux substances célestes, extérieures au monde de la génération et de la corruption, exemptes des accidents de défaut, de transformation et de changement. Quant à la plus noble de ses deux parties, c'était la chose par laquelle il connaissait l'Etre nécessaire, et cette chose intelligente était une chose souveraine, divine, immuable, inaccessible à la corruption, étrangère à toutes les déterminations des corps, insaisissable aux sens ou à l'imagination, inconnaissable par tout instrument [de connaissance] autre qu'elle-même, mais connaissable à elle-même, qui est à la fois l'intelligent, l'intelligible et l'intelligence, le connaissant, le connaissable et la connaissance, sans présenter pour cela aucune pluralité, car pluralité et séparation sont des attributs des corps et des accompagnements des corps, tandis qu'il n'y a là ni corps, ni attribut d'un corps, ni accompagnement d'un corps.

Lorsqu'il eut compris en quoi, seul entre toutes les espèces animales, il ressemblait aux corps célestes, il vit qu'il était obligatoire pour lui de les prendre pour modèles, d'imiter leurs actions, et de faire tous ses efforts pour se rendre semblable à eux.

De même encore il vit que, par la partie la plus noble de lui-même, qui lui donnait la connaissance de l'Être nécessaire, il avait quelque ressemblance avec cet Être, | en tant que cette ١٠٦
partie était exempte des attributs corporels, comme l'Être nécessaire en est exempt. Il y avait donc aussi obligation pour lui de travailler à acquérir lui-même ses qualités à tous les points de vue où cela était possible, de prendre son caractère, d'imiter ses actes, de s'appliquer avec zèle à l'accomplissement de sa volonté, de s'abandonner à lui, d'acquiescer à tous ses décrets de tout cœur, extérieurement et intérieurement, au point de s'en réjouir, fussent-

---

chaque espèce » (*Tahafot al-tahafot*, éd. Bouyges, p. 49, l. 7 = *Arist... Opera... Averr... Comment.*, Destructio destruct., f° 24 E).

ils pour son corps une cause de douleur, de dommage, et même de destruction totale.

De même il vit qu'il avait, d'autre part, quelque ressemblance avec toutes les espèces animales, par la partie vile de lui-même, qui appartenait au monde de la génération et de la corruption, à savoir le corps ténébreux et grossier, qui demandait à ce monde diverses choses sensibles, la nourriture, la boisson, l'union sexuelle (1). Il vit aussi que ce corps ne lui avait pas été donné en vain et ne lui avait pas été joint sans utilité, qu'il y avait obligation pour lui de s'en occuper, de l'entretenir ; mais il ne pouvait s'acquitter de ce soin que par des actions semblables à celles de tous les animaux.

Donc, les actes auxquels il était obligé se présentaient à lui comme ayant un triple objet. C'étaient :

Ou bien des actes par lesquels il s'assimilerait aux animaux
١٠٧ dépourvus | de raison ;

Ou bien des actes par lesquels il s'assimilerait aux corps célestes ;

Ou bien des actes par lesquels il s'assimilerait à l'Être nécessaire.

La première assimilation s'imposait à lui en tant qu'il avait un corps ténébreux, muni de membres distincts, de facultés diverses, et animé d'appétits variés.

La deuxième assimilation s'imposait à lui en tant qu'il possédait l'*esprit animal* logé dans le cœur, principe du corps entier et des facultés qui sont en lui.

La troisième assimilation s'imposait à lui en tant qu'il était lui, c'est-à-dire en tant qu'il était l'essence par laquelle il connaissait cet Être nécessaire ; et il savait déjà que son bonheur et sa délivrance du malheur [éternel] résidaient dans la continuelle intuition de cet Être nécessaire, et exigeaient qu'il ne se détournât plus de lui, fût-ce pendant la durée d'un clin d'œil.

Ensuite, il se demanda de quelle manière il pourrait obtenir cette continuité; et ses réflexions l'amenèrent à conclure qu'il devait

---

(1) Détail malencontreux, puisque notre solitaire se croit seul de son espèce.

travailler à ces trois sortes d'assimilation. — En ce qui concerne la première, elle ne lui servirait en rien à acquérir | cette intuition; ١٠٨
elle ne pouvait que l'en distraire et y faire obstacle, puisqu'elle ne s'applique qu'aux choses sensibles, et que toutes les choses sensibles sont un voile qui intercepte cette intuition. Mais cette assimilation est indispensable à la conservation de cet *esprit animal*, par lequel se réalise la deuxième assimilation, l'assimilation aux corps célestes ; et par là elle est nécessaire, bien qu'elle ne soit pas exempte de l'inconvénient signalé. — Quant à la deuxième assimilation, elle lui procurerait une grande partie de l'intuition continue. Mais c'est une intuition qui n'est pas sans mélange ; car celui qui a cette sorte d'intuition a conscience, en même temps, de sa propre essence et a un regard vers elle, ainsi qu'il sera montré plus loin. — Enfin, la troisième assimilation donne l'intuition pure, l'absorption absolue, qui exclut tout regard vers un objet autre que l'Être nécessaire. Celui qui a cette intuition, sa propre essence (1) ne lui est plus présente, elle a disparu, elle s'est évanouie, et de même toutes les autres essences, nombreuses ou non, sauf l'essence de l'Unique, du Véritable, du Nécessaire, | Grand, ١٠٩
Très-Haut et Tout-Puissant.

Lorsqu'il eut compris que son but suprême était cette troisième assimilation, mais qu'il ne pourrait y parvenir qu'à force d'exercice, après s'être longtemps appliqué à la deuxième assimilation, et qu'il ne pourrait subsister pendant ce temps que grâce à la première assimilation, qui, bien que nécessaire, n'en était pas moins, il le savait, un obstacle par essence quoiqu'elle fût une aide par accident, il s'imposa de ne se livrer à cette première assimilation que dans la mesure du nécessaire, c'est-à-dire dans la mesure strictement suffisante pour que l'*esprit animal* pût subsister. Et il trouva que pour que cet *esprit* subsiste, deux choses sont nécessairement requises. D'abord, de quoi l'entretenir à l'intérieur et réparer ses pertes : c'est la nourriture ; ensuite, de quoi le pré-

(1) Mieux vaudrait traduire ici : « Celui qui a cette intuition perd la conscience de *lui-même* » ; mais voir plus haut, p. 44, n. 2 ; cf. p. 5, av. dern. l., à p. 6, l. 1, un cas analogue : *nafsaho* (*son âme*, ou *lui-même*).

server à l'extérieur et écarter de lui toute cause de dommage, le froid, la chaleur, la pluie, l'ardeur du soleil, les animaux dangereux, etc. Il vit que s'il usait de ce qui, parmi ces choses, lui était nécessaire, inconsidérément et au hasard des circonstances, il risquait de tomber dans l'excès, d'en prendre plus que la quantité
١١٠ suffisante, et | d'agir ainsi à son détriment, faute de réflexion. Il jugea donc que ce qu'il avait à faire, c'était de se fixer à lui-même des limites qu'il ne franchirait pas, des mesures qu'il ne dépasserait point ; il comprit que cette fixation devait porter sur le genre des choses dont il se nourrirait [c'est-à-dire déterminer] quelles seraient ces choses, sur leur quantité, et sur les intervalles de temps à observer.

Il considéra d'abord les genres de choses dont il se nourrirait et vit qu'il y en avait trois : des plantes qui n'ont pas encore achevé leur croissance et qui n'ont pas effectué leur complète évolution, à savoir les [différentes] espèces de légumes verts qui sont comestibles ; les fruits des plantes complètement évoluées, et qui ont semé leurs graines afin qu'il en naisse d'autres plantes de la même espèce, à savoir les [diverses] sortes de fruits frais ou secs ; enfin, des animaux comestibles, soit terrestres soit marins. Or, il savait déjà que tous ces genres [d'êtres] sont l'œuvre de cet Être nécessaire dans l'approche et l'imitation duquel il avait compris que résidait son bonheur. Et sans aucun doute, le fait de se nourrir
١١١ d'eux était de nature à | les empêcher d'atteindre leur perfection, il constituait une intrusion entre eux et la fin à laquelle ils sont destinés ; c'était là s'opposer à l'action de l'Agent, et cette opposition allait à l'encontre de son but, qui était de se rapprocher de lui et de se rendre semblable à lui. Il vit donc que le mieux serait pour lui de s'abstenir, s'il était possible, de toute nourriture. Mais cela lui était impossible ; car une telle abstinence aboutirait à la destruction de son corps, ce qui serait, à l'encontre de son Auteur, une opposition plus grave que la première, puisque lui-même était plus noble que ces autres choses, dont la destruction était la condition de sa conservation. Il se résigna donc au moindre des deux maux, il se permit la moins grave des deux oppositions : il décida que de ces [divers] genres [d'êtres] il devait, si [certains] venaient à

manquer, prendre ceux qu'il aurait sous la main, dans la mesure qu'il jugerait, tout à l'heure, convenable ; lorsqu'ils se trouveraient tous [à sa portée], alors il lui faudrait user de circonspection, et choisir ceux d'entre eux dont la suppression ne constituerait pas une forte opposition à l'œuvre de l'Agent, par exemple la pulpe des fruits dont la maturité est complète et qui contiennent des se-
mences propres à la | reproduction, à condition qu'il eût soin de ١١٢
ne pas manger ces semences, de ne pas les détruire, ni les jeter dans un lieu impropre à la végétation, comme des rochers, un terrain salsugineux, etc. S'il ne pouvait trouver de tels fruits, pourvus d'une pulpe comestible, pommes, poires, prunes, etc., alors il pourrait prendre soit des fruits qui n'ont de comestible que les semences elles-mêmes, comme les noix, les châtaignes, soit des plantes potagères qui n'ont point encore atteint leur plein développement, à condition de s'adresser à ceux qui, parmi ces deux [sortes de végétaux], se trouveraient en plus grande quantité et qui auraient une plus grande puissance de reproduction, de ne pas arracher leurs racines, et de ne pas détruire toutes leurs semences. Si ces [végétaux] manquaient, alors il pourrait prendre des animaux, ou leurs œufs, à condition de ne prendre parmi les animaux que de ceux qui se trouveraient en plus grand nombre, et de n'en pas détruire radicalement une espèce. Telles sont les [règles] qu'il crut [devoir s'imposer] relativement au genre des choses dont il ferait sa nourriture (1).

En ce qui concerne la quantité, il jugea qu'elle devait être suffisante pour apaiser la faim, sans plus. Pour les intervalles de
temps à observer, il jugea que lorsqu'il aurait pris | la nourri- ١١٣
ture suffisante, il devait en rester là, et ne pas se mettre en quête d'autre chose, tant qu'il n'éprouverait pas une faiblesse l'entravant dans un des actes que lui imposait la deuxième assimilation, et dont il sera question ci-après.

Quant aux choses nécessaires pour conserver l'*esprit animal* en le protégeant extérieurement, il n'en était pas en peine, puis-

(1) Noter le caractère à la fois pythagoricien et hindou de ces règles relatives à la nourriture, et à la charité pour tout être vivant, animal ou plante.

qu'il était vêtu de peaux, et avait une demeure qui le mettait à l'abri des contingences du dehors ; cela lui suffisait, et il ne jugea pas à propos de s'en occuper. Pour la nourriture, il observa les règles qu'il s'était prescrites et que nous venons d'exposer.

Il s'attacha ensuite à la deuxième [sorte d']actes, c'est-à-dire l'assimilation aux corps célestes, leur imitation et l'acquisition de leurs qualités. Il étudia leurs attributs [ou caractères], et il vit qu'ils se ramenaient à trois genres. Le premier comprenait des caractères qu'ils présentent par rapport aux choses qui sont au-dessous d'eux, dans le monde de la génération et de la corruption, à savoir la chaleur qu'ils leur communiquent par essence, et le froid [qu'ils leur communiquent] par accident, la lumière, la raréfaction et la condensation, en un mot toutes les modifications
١١٤ qu'ils y produisent, et | grâce auxquelles elles deviennent aptes à [recevoir] l'influx des formes spirituelles, que répand sur elles l'Agent doué d'une existence nécessaire. Le deuxième genre comprenait des caractères qui leur appartiennent par essence, comme la transparence, l'éclat, la pureté, l'absence de ternissure et de souillure quelconque, le mouvement circulaire, soit autour de leur centre pour certains d'entre eux (1), soit, pour certains, autour du centre d'un autre (2). Le troisième genre comprenait des caractères qui leur appartiennent par rapport à l'Être nécessaire, comme d'en avoir l'intuition perpétuelle, de ne point se détourner de lui, d'être épris de lui, de se conduire d'après son décret, de se plier à l'accomplissement de ses desseins, de ne se mouvoir que par sa volonté et sous la puissance de sa main. Il se mit donc à faire tous ses efforts pour se rendre semblable à eux dans ces trois genres [de caractères].

En ce qui concerne le premier genre, il se rendait semblable à eux en s'imposant de ne point voir un animal ou une plante

---

(1) Les sphères homocentriques.

(2) Tout astre tourne autour du centre de la sphère qui le porte à sa périphérie. — Les sphères excentriques et les sphères épicycles tournent à la fois autour de leur propre centre et autour du centre d'une autre sphère qui les entraîne dans son mouvement de rotation. — Voir Léon Gauthier, *Une réforme du système astronomique de Ptolémée...*, *passim*.

souffrir d'un besoin, d'un mal, d'un dommage, d'un empêchement dont il pût les délivrer, sans le faire disparaître : quand son regard tombait sur une plante à laquelle un objet formant écran offusquait le soleil, ou à laquelle s'attachait une autre plante de manière à lui nuire, ou qui était sur le point de périr de soif, il écartait l'écran | si c'était possible, il détachait d'elle la plante nuisible ١١٥
en s'arrangeant pour ne point endommager celle qui nuisait, il revenait arroser la plante aussi souvent qu'il le pouvait. Quand son regard tombait sur un animal serré de près par une bête de proie, pris dans son nœud coulant, ou qui s'était enfoncé une épine, ou qui avait reçu dans les yeux ou dans les oreilles quelque objet nuisible, ou pressé par la soif, ou par la faim, il s'employait avec zèle à le délivrer de tout cela, il lui procurait à manger ou à boire. Quand son regard tombait sur une eau qui coulait pour aller abreuver des plantes ou des animaux, si un obstacle en arrêtait le cours, pierre tombée en travers ou barrage d'alluvion apportée par le courant, il faisait disparaître cet obstacle. Il ne cessa de travailler assidûment à cette espèce [du premier] des genres d'assimilation [aux corps célestes], jusqu'à ce qu'il y eût atteint la perfection.

En ce qui concerne le deuxième genre, il se rendait semblable aux [corps célestes] en s'imposant une continuelle propreté, en débarrassant son corps de [toute] saleté, de [toute] souillure, en se lavant fréquemment avec de l'eau, en se nettoyant les ongles, les dents, les parties cachées du corps, et les parfumant, autant qu'il lui était possible, | avec des herbes odoriférantes et diverses ١١٦
sortes de cosmétiques odorants, en nettoyant et parfumant souvent ses vêtements (1), si bien qu'il était tout entier resplendissant de beauté, d'élégance, de propreté et de bonne odeur. En outre, il se livrait aux divers genres de mouvement circulaire : tantôt il faisait

(1) Cf. *Qoran*, XXII, 30 et les commentaires (se raser la tête, ce couper les ongles, etc.) ; IV, 46 ; V, 8-9 (ablutions, purifications). Des soins de purification du même genre sont recommandés par la tradition musulmane, particulièrement avant de commencer une lecture du Qoran ou un cours de traditions (voir, par exemple, W. Marçais, *Le taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté, Journ. Asiatique, juillet-août 1901, p. 85, l. 7 et n. 5.

le tour de l'île par le rivage, et il en parcourait les diverses régions ; tantôt il faisait le tour de sa demeure, ou il décrivait autour de quelque rocher un certain nombre de circuits, soit au pas ordinaire, soit au pas gymnastique ; tantôt il tournait sur lui-même jusqu'à ce qu'il fût pris de vertige (1).

En ce qui concerne le troisième genre, il se rendait semblable aux corps célestes en fixant sa pensée sur cet Être nécessaire et en rompant toute attache avec les choses sensibles, fermant ses yeux, bouchant ses oreilles, luttant de toutes ses forces contre l'entraînement de l'imagination, faisant de suprêmes efforts pour ne considérer que Lui seul et ne lui associer aucun [objet dans sa pensée]. Il avait recours pour cela au mouvement de rotation sur lui-même, s'excitant à l'[accélérer] ; et lorsque son mouvement rotatoire atteignait une grande rapidité, les objets sensibles s'évanouissaient, l'imagination s'affaiblissait, ainsi que les autres facul-
١١٧ tés qui ont besoin d'instruments | corporels, tandis que se fortifiait l'action de son essence, essence indépendante du corps, si bien que par moments sa pensée devenait pure de mélange et lui donnait l'intuition de l'Être nécessaire. Mais bientôt les facultés corporelles, revenant à la charge, faisaient évanouir cet état, et « ramené par elles au plus bas degré » (2), il revenait à l'état précédent. Si une faiblesse l'envahissait qui l'entravait dans [la poursuite de] son but, il prenait quelque nourriture en se conformant aux règles ci-dessus énoncées ; puis il se remettait à son travail d'assimilation aux corps célestes suivant les trois genres énumérés [plus haut], et il s'y appliquait pendant un certain temps : il faisait effort contre ses facultés corporelles, elles faisaient effort contre lui, il luttait contre elles, elles luttaient contre lui. Et dans les moments où il prenait sur elles le dessus, où sa pensée était pure de mélange, il avait une lueur des états propres à ceux qui sont arrivés à la troisième assimilation.

Puis, il se mit à poursuivre la troisième assimilation, et à faire des efforts pour y atteindre. Il considéra donc les attributs

(1) Comparer les derviches tourneurs.

(2) *Qoran*, XCV, 5.

de l'Être nécessaire. Au cours de ses spéculations | théorétiques et ١١٨
avant d'aborder la pratique, il lui était apparu que ces attributs sont de deux sortes : des attributs positifs, comme la science, la puissance, la sagesse, et des attributs négatifs, comme l'exemption de la corporéité et des attributs des corps, de ce qui en est une suite, et de ce qui s'y rattache, même de loin. Or (1), les attributs positifs impliquent cette exemption, pour que rien ne se trouve en eux des attributs des corps, en particulier la multiplicité. Donc, ces attributs positifs ne rendent point multiple son essence, et ils reviennent tous à une seule notion qui est son essence même. Il se mit donc à chercher comment il pourrait se rendre semblable à lui dans chacune de ces deux sortes [d'attributs].

En ce qui concerne les attributs affirmatifs [ou positifs], sachant qu'ils reviennent tous à son essence même et qu'ils ne contiennent aucune espèce de multiplicité, puisque la multiplicité est un attribut des corps, sachant d'autre part que la connaissance qu'il a de son essence n'est pas une notion surajoutée à son essence, mais que son essence est la connaissance qu'il a de son essence, et que la connaissance qu'il a de son essence est son essence, il comprit que s'il pouvait lui-même connaître l'essence divine, cette connaissance par laquelle il connaîtrait l'essence de Dieu ne serait pas une notion surajoutée à l'essence divine, mais qu'elle serait Lui-même ; et il vit que se rendre semblable à lui par les attributs affirmatifs [ou positifs], cela consistait à ne connaître
que Lui seul sans lui associer | aucun attribut corporel. C'est à ١١٩
quoi il s'appliqua.

En ce qui concerne les attributs négatifs, ils reviennent tous à l'exemption de la corporéité. Il entreprit donc d'éliminer de sa [propre] essence les attributs de la corporéité. Il en avait déjà éliminé beaucoup pendant qu'il s'exerçait précédemment à s'assimiler aux corps célestes, mais il en restait encore un grand nombre, comme le mouvement circulaire, car le mouvement est un des attributs les plus caractéristiques des corps, le soin des animaux et des plantes, la compassion pour eux, le souci de les

---

(1) Vocaliser وَإِنَّ et non وَأَنَّ .

débarrasser d'entraves ; car ce sont là aussi des attributs corporels, puisque, d'abord, il ne les voyait que par une faculté qui est corporelle, et qu'il travaillait à leur être utile par une faculté également corporelle. Il entreprit donc d'éliminer de son âme tous ces [attributs], puisqu'aucun ne convenait à l'état vers lequel il tendait maintenant ; et il se réduisit à demeurer immobile dans le fond de sa caverne, tête baissée, paupières closes, s'abstrayant des objets sensibles et des facultés corporelles, concentrant ses préoccupations et ses pensées uniquement sur l'Être nécessaire, sans lui associer rien d'autre. Dès que s'offrait à lui l'image de quelque
١٢٠ autre objet, il l'écartait | énergiquement de son imagination et la chassait. Il s'entraîna à cet exercice et il y travailla longtemps. Il lui arrivait de passer plusieurs jours sans manger et sans remuer. Et, au plus fort de cette lutte, parfois disparaissaient de sa mémoire et de sa pensée toutes les choses autres que son essence propre. Mais cette dernière ne disparaissait pas tandis qu'il était plongé dans l'intuition de l'Être Véritable et Nécessaire ; et il s'en affligeait, sachant que c'était là un mélange dans l'intuition pure, et un partage de l'attention.

Il persévéra donc dans ses efforts pour arriver à l'évanouissement de la conscience de soi (1), à l'absorption dans l'intuition pure de [l'Être] Véritable ; et il y réussit enfin : [tout] disparut de sa mémoire et de sa pensée, « les cieux, la terre, et ce qui est entre eux » (2), toutes les formes spirituelles, toutes les facultés corporelles, toutes les facultés séparées de toute matière, à savoir les essences qui ont la notion de l'Être Véritable ; et sa propre essence

---

(1) *El-fanâ' 'an nafsihi, l'évanouissement de la conscience de soi.* Les mystiques musulmans appellent *fanâ'* tout court l'évanouissement total, dans l'extase, des représentations objectives, avec persistance de la conscience de soi ; ils appellent *fanâ' el-fanâ', évanouissement de l'évanouissement*, la disparition de la conscience elle-même, de la personnalité, de la dualité du sujet et de l'objet, l'absorption dans l'Unité divine, degré suprême de l'extase mystique (Commentaire marginal par Zakariyyâ el-Ançârî, de la *Riçâla qochaïriyya* d'El-Qochaïrî. Le Caire, 1346 hég., p. ٢٨). Ibn Thofaïl n'embarrasse point sa terminologie de ces subtiles précisions.

(2) *Qoran*, V, 20-21 ; XV, 85 ; LXXVIII, 37 ; etc.

disparut avec toutes ces essences. Tout cela s'évanouit, se dissipa « comme des atomes disséminés » (1). Il ne resta que l'Unique, le Véritable, l'Être permanent, lui disant avec Sa parole, qui n'est pas une notion surajoutée à Son essence : « A qui appartient aujourd'hui la Souveraineté ? Au Dieu Unique, Irrésistible » (2).
Il comprit | sa parole et entendit son appel, bien qu'il ne connût ١٢١
aucun idiome ni pour le comprendre ni pour le parler. Il s'abîma dans cet état ; et il perçut « ce qu'aucun œil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel » (3).

N'attache donc pas ton cœur à la description d'une chose que ne peut se représenter un cœur humain. Car beaucoup de choses que se représente le cœur des humains sont difficiles à décrire ; mais combien l'est davantage une chose que le cœur, par aucune voie, ne saurait arriver à se représenter, qui n'appartient pas au même monde que lui, qui n'est pas du même ordre !

Par [le mot] cœur (4), je n'entends point [l'organe] corporel [appelé] cœur, ni l'*esprit* logé dans sa cavité, mais la forme de cet *esprit*, forme qui, par ses facultés, se répand dans le corps de l'homme (5). Car chacun des trois porte le nom de cœur ; mais il

---

(1) *Qoran*, LVI, 6, ou, avec la leçon de Paβγ (مَنْثُورًا au lieu de مُنْبَثًّا), *Qoran* XXV, 25.

(2) *Qoran*, XL, 16. Dans le Qoran, cette parole se rapporte au Jugement dernier. Ibn Thofaïl, ici, l'interprète comme la proclamation, par l'Etre véritable, de son triomphe sur l'individualité dans l'intuition mystique.

(3) Cf. El-Bokhârî (ouvr. cité p. 56, n. 3, vol. VI, p. 115. C'est un hadîts qodsî (voir même p., même n.). Cf. *Première épître de Saint Paul aux Corinthiens* II, 9 ; Esaïe, LXIV, 4.

(4) *Qalb* signifie à la fois, dans la langue courante, *cœur*, *âme*, esprit.

(5) Ce passage est manifestement inspiré d'El-Ghazâlî, *Monqidh*. Le Caire, 1309 hég., p. ٢٦, l. 24 : « L'homme est formé d'un corps et d'un cœur (*qalb*) ; j'entends par *cœur* l'essence [c'est-à-dire la forme] de *l'esprit* [*animal* de l'homme], et non pas l' [organe, fait de] chair et de sang, qui lui est commun avec le cadavre et avec la bête... » (la traduction de ce passage par Barbier de Meynard, Journ. Asiatique, 1877, p. 1, dern. l., est défectueuse : il traduit, en particulier, *haqîqato 'r-rouhi* par « l'esprit de vérité » au lieu de : l'essence de *l'esprit* [*animal*]). Le *cœur* ainsi défini par El-Ghazâlî et Ibn Thofaïl n'est autre chose que l'âme raisonnante. C'est en un sens bien différent que Pascal dira : « Le *cœur* a ses raisons que la Raison ne connaît pas » (*Pensées*, édition *minor* Brunschwicg, section IV, fragment n° 277).

n'y a aucun moyen que cette chose puisse être saisie par l'un des
trois. Or, on ne saurait exprimer que ce qu'ils peuvent saisir ; et
vouloir qu'on exprime cet état, c'est vouloir l'impossible : c'est
comme si quelqu'un voulait goûter les couleurs en tant que cou-
١٢٢ leurs, ou voulait que le noir, par exemple, soit doux | ou acide.

Toutefois, nous ne te quitterons pas sans te donner, sur les merveilles qu'il perçut en cette station (1), quelques indications sous forme allégorique, et non en frappant (2) à la porte de la vérité, puisque, pour acquérir une connaissance exacte de ce qui est [perçu] dans cette station, il n'y a pas d'autre moyen que d'y arriver. Ecoute donc maintenant avec les oreilles de ton cœur, regarde avec les yeux de ton intellect, ce que je vais t'indiquer : peut-être y trouveras-tu une direction qui te mettra dans le droit chemin. La [seule] condition que je t'impose, c'est de ne pas me demander présentement de te donner de vive voix une explication plus ample que celle que je confie à ces feuilles ; car le champ est étroit, et déterminer par des mots un objet inexprimable de sa nature, c'est chose périlleuse (3).

Je [te] dirai donc qu'après avoir perdu le sentiment de son
essence et de toutes les essences pour ne plus voir en fait de réa-
lité que l'Unique, le Stable, qu'après avoir perçu ce qu'il avait per-
çu, lorsque, ensuite, revenu de l'état où il s'était trouvé, et qui
ressemblait à l'ivresse, il considéra de nouveau les autres choses,
alors il lui vint à l'esprit qu'il n'avait pas d'essence par laquelle il
١٢٣ il se distinguât de | l'essence du Véritable ; que sa véritable essen-
ce était l'essence du Véritable ; que ce qu'il avait considéré aupa-
ravant comme son essence, distincte de l'essence du Véritable,

(1) Dans la terminologie mystique, une *station* (*maqâm*) est un *état* (*hâl*) durable, un des paliers entre les étages successifs de l'union extatique.

(2) Jeu de mots intraduisible : on dit en arabe *frapper* (dans le sens d'*employer*) une métaphore, une allégorie.

(3) Réminiscence du célèbre aphorisme d'Hippocrate, bien connu des Arabes (voir M. Bresnier, *Cours pratique et théorique de langue arabe...* Alger, 1855, p. 100 en traduction arabe, retraduite en français p. 161 : « La vie est courte, l'art est long, le moment est étroit (والوقت ضيق en grec ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς *l'occasion est fugitive*), l'expérience est périlleuse, le jugement est difficile ».

n'était rien véritablement, et qu'il n'y avait là que l'essence du Véritable ; qu'il en était d'elle comme de la lumière du soleil qui tombe sur les corps opaques et qui apparaît en eux : bien qu'on l'attribue au corps dans lequel elle apparaît, elle n'est autre chose en réalité que la lumière du soleil. Si ce corps disparaît, sa lumière disparaît ; mais la lumière du soleil demeure dans son intégrité : elle n'est pas diminuée par la présence de ce corps, elle n'est pas augmentée par son absence ; dès qu'il survient un corps propre à réfléchir une telle lumière, il la réfléchit ; si un tel corps fait défaut, la réflexion fait défaut et n'a pas de raison d'être (1).

Il se confirma dans cette pensée en considérant cette [vérité] dont il avait établi l'évidence, que l'essence du Véritable, Puissant et Grand, n'admet aucune espèce de multiplicité, que la connaissance qu'il a de son essence est son essence même ; d'où résultait pour lui nécessairement que celui qui arrive à posséder la connaissance de Son essence possède Son essence. Or, il était arrivé à posséder la connaissance : il possédait donc l'Essence. Mais cette Essence ne peut être présente qu'à elle-même, et sa présence elle-même | c'est l'essence ; il était donc l'Essence elle-même. De même ١٢٤
toutes les essences séparées de la matière et connaissant cette Essence véritable, qui lui étaient apparues précédemment comme plusieurs : elles devenaient pour lui, en vertu de cette argumentation spécieuse, une seule et même chose.

Peut-être cette méprise se fût-elle affermie dans son âme, si Dieu n'était venu l'assister de sa grâce et le remettre dans la bonne voie. Il comprit alors que s'il s'était mépris, il le devait à un reste de l'obscurité des corps, à une confusion venant des choses sensibles : car le beaucoup et le peu, l'un, l'unité et la pluralité, la réunion et la séparation, sont autant de déterminations des corps ; et ces essences séparées, qui connaissent l'essence du Véritable, Puissant et Grand, étant exemptes de matière, on ne doit dire ni qu'elles sont plusieurs ni qu'elles sont un, parce que la pluralité ne vient que de la séparation numérique des essences l'une d'avec

---

(1) Voir plus haut, p. 24, l. 2, à p. 25, l. 27. — Même comparaison, abrégée, chez Ibn Rochd, *Tahâfot*... éd. Bouyges, p. 30, l. 2 à l. 5.

l'autre, l'unité, de même, n'existe que par la réunion, et rien de tout cela ne se comprend que dans les notions composées, mêlées de matière. Mais il devient ici très difficile de s'exprimer. Car si tu parles de ces essences séparées sous la forme du pluriel, comme
١٢٥ nous le faisons en ce moment, | cela donne à penser qu'il y a en elles une multiplicité, tandis qu'elles sont exemptes de multiplicité ; et si tu en parles sous la forme du singulier, cela donne à penser qu'elles ne font qu'un, ce qui leur répugne [également] (1).

Il me semble voir se dresser ici une de ces chauves-souris dont le soleil blesse les yeux (2), et l'entendre s'écrier, en s'agitant dans les chaînes de sa ténébreuse ignorance : « Vraiment, ta subtilité dépasse les bornes au point d'abdiquer le naturel des hommes raisonnables et de rejeter le décret de la raison : car c'est un des décrets de la raison qu'une chose est une ou multiple ». Mais qu'il modère son ardeur, qu'il laisse là ses intempérances de langage, qu'il se défie de lui-même, et qu'il s'instruise en considérant le monde sensible et vil dont il est lui-même une partie, comme faisait Hayy ben Yaqdhân lorsque, l'examinant à un certain point de vue, il le voyait multiple d'une multiplicité impossible à embrasser, échappant à toute limite, puis l'examinant à un autre point de vue, il le voyait un, et demeurait indécis touchant cette question,
١٢٦ sans pouvoir la | trancher en un sens plutôt que dans l'autre. Pourtant, le monde sensible est la patrie du pluriel et du singulier ; c'est en lui que se comprend leur vraie nature ; c'est en lui qu'apparaissent la séparation et la réunion, la localisation, la distinction numérique, la rencontre et la dispersion. Que pensera-t-il donc du monde divin, auquel on ne peut appliquer les mots de

---

(1) Ainsi se trouve écartée d'un seul coup, à titre de question *indiscrète* (au sens étymologique : de *in* négatif, et *discerner*, c'est-à-dire à titre de question mal posée, à laquelle on ne peut répondre ni par oui ni par non, parce qu'elle néglige de *distinguer*, comme il sied, la nature des essences immatérielles de la nature des corps), la triple question du monopsychisme, du panthéisme, et de l'unification complète de l'intellect humain avec l'Intellect divin (ou, selon d'autres, avec l'Intellect actif) dans l'intuition extatique. Un pareil effort de dialectique mérite qu'on le salue au passage.

(2) Cf. Aristote, *Métaphysique* α 993 b 9 ; Averroes, *De animæ beatitud.*, f° 152 E.

tout et de partie ; au sujet duquel on ne peut proférer aucun des termes auxquels nos oreilles sont accoutumées, sans y supposer quelque chose de contraire à la réalité ; que celui-là seul connaît qui en a eu l'intuition, et dont la vraie nature n'est saisie que par celui qui y est parvenu ! Quant au [reproche] qu'il articule : « Tu en es venu jusqu'à abdiquer le naturel des hommes raisonnables et à rejeter le décret de la raison », nous lui accordons cela, et nous le laissons avec sa raison et ses hommes raisonnables. Car la raison dont ils veulent parler, lui et ses pareils, n'est autre chose que la faculté logique qui passe en revue les choses sensibles individuelles pour en dégager l'idée générale ; et les hommes raisonnables dont il parle sont ceux qui pratiquent ce procédé spéculatif ; tandis que le procédé dont nous parlons est au-dessus de tout cela. Qu'il se bouche donc les oreilles pour n'en pas entendre parler, celui qui ne connaît rien en dehors des choses sensibles et de leurs idées générales (1) ; et qu'il retourne avec ses pareils, gens qui [ne] connaissent [que] les apparences de la vie
d'ici-bas, | et quant à l'Autre vie, n'en ont cure » (2). ١٢٧

Si tu es de ceux qui se contentent de ce genre d'allusions et d'indications en ce qui concerne les choses du monde divin, et si tu n'attribues pas aux expressions que nous appliquons aux intelligibles la signification que l'usage courant leur attribue, nous te dirons encore quelque chose de ce que perçut Hayy ben Yaqdhân dans la station, mentionnée précédemment, de ceux qui possèdent la vérité.

Parvenu à l'absorption pure, au complet anéantissement de [la conscience de soi], à l'union véritable, il vit intuitivement (3)

---

(1) *Koulliyyât*, *idées générales* ou *universaux*.

(2) *Qoran*, XXX, 6.

(3) Son héros parvenu à l'extase parfaite, Ibn Thofaïl ne se met plus en peine d'établir par l'observation et le raisonnement ses autres doctrines relatives au monde divin, c'est-à-dire la théorie de l'émanation divine descendant de proche en proche, à travers la hiérarchie des sphères célestes, jusqu'à l'Intellect actif, dont émane le monde de la génération et de la corruption. On pourrait être tenté de ne voir dans cette renonciation à la méthode de raisonnement qu'un artifice commode de notre romancier pour simplifier la fin de

que la sphère suprême, au delà de laquelle il n'y a point de corps (1), possède une essence exempte de matière, qui n'est pas l'essence de l'Unique, du Véritable, qui n'est pas non plus la sphère elle-même (2), ni quelque chose de différent de l'une et de l'autre, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir poli : cette image n'est pas le soleil, ni le miroir, ni quelque chose de différent de l'un et de l'autre. Il vit que l'essence de cette sphère, essence séparée, a une perfection, une splendeur, une beauté trop grandes pour que la langue puisse les exprimer, trop subtiles pour

---

son exposé didactique, devenu de plus en plus malaisé ; l'intuition extatique suffit à tout, à condition d'y parvenir ; son caractère d'ineffabilité autorise et impose la réduction de l'exposé à quelques rapides allusions, vagues et énigmatiques. Cependant, après la véhémente sortie d'Ibn Thofaïl contre l'infirmité de la raison raisonnante dès qu'elle s'aventure au-delà du monde matériel, on ne peut faire autrement que de prendre à la lettre l'agnosticisme spéculatif dont il fait profession en ce qui concerne le monde divin. Dès lors, si l'on rapproche ces diverses thèses d'Ibn Thofaïl, antinomie de la raison touchant l'éternité du monde ou sa production, irréalité de l'espace en dehors des corps (voir plus haut, p. 61, n. 2), distinction tranchée entre un monde des phénomènes, assujetti aux catégories de l'entendement, accessible au raisonnement, et un monde de noumènes, si l'on peut dire, uniquement accessible à un mode transcendant de connaissance, est-il téméraire de voir dans l'attitude philosophique d'Ibn Thofaïl, sans méconnaître les différences profondes, un pressentiment confus, une ébauche vaguement entrevue, six siècles avant Kant, de certains éléments de son idéalisme transcendental ?

(1) La *sphère enveloppante*, limite du monde, en dehors de laquelle il n'existe ni plein ni vide, c'est-à-dire ni corps ni espace réel. Dans cette théorie des Sphères célestes et de leurs Intellects, certains astronomes philosophes, pour compléter le nombre fatidique de dix Intellects (les neufs Intellects universellement admis étaient : celui de la sphère des étoiles fixes, ceux des sept planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure, le Soleil, la Lune, et enfin l'Intellect du monde sublunaire, appelé Intellect actif), admettaient en outre, au delà de la sphère des étoiles fixes, une première sphère, que les Grecs appelaient *Sphère atlas* (ἀ privatif et τλάω, *porter*) c'est-à-dire qui ne porte aucun astre, et dont la fonction était de communiquer à toutes les autres, qu'elle contenait, le mouvement diurne. Telle est la doctrine d'Ibn Thofaïl, empruntée à Ibn Sînâ (voir Munk, *Le guide des égarés*..., II, p. 57, n. 3). Mais d'autres, par exemple Ibn Rochd (Munk, *ibid.*, même note), au nom du principe d'économie, corollaire du principe de raison suffisante, supprimaient cette sphère comme oiseuse. La sphère des étoiles fixes était alors, en même temps, la sphère du mouvement diurne.

(2) C'est-à-dire qui n'est pas le corps de la sphère.

revêtir la forme de lettres ou de sons. Il vit que cette essence atteint au plus haut degré de la félicité, de la joie, du contentement et de l'allégresse, par l'intuition de l'Essence du Véritable, du | ١٢٨
Glorieux (1).

Il vit aussi que la sphère suivante, la sphère des étoiles fixes, possède une essence exempte de matière également, et qui n'est pas l'essence de l'Unique, du Véritable, ni l'essence séparée qui appartient à la sphère suprême, ni [la seconde sphère] elle-même, ni quelque chose de différent des [trois], mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir qui reçoit par réflexion l'image reflétée par un autre miroir tourné vers le soleil. Et il vit que cette essence possède aussi une splendeur, une beauté et une félicité semblables à celles de la sphère suprême. Il vit de même que la sphère suivante, la sphère de Saturne, a une essence séparée de la matière, qui n'est aucune des essences qu'il avait déjà perçues, ni quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir qui réfléchit l'image reflétée par un [second] miroir qui réfléchit l'image reflétée par un [troisième] miroir tourné vers le soleil. Il vit que cette essence possède aussi une splendeur et une félicité semblables à celles des précédentes.

Il vit successivement que chaque sphère possède une essence
séparée, exempte de matière, | qui n'est aucune des essences pré- ١٢٩
cédentes, ni cependant quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil réfléchie de miroir en miroir suivant les degrés échelonnés de la hiérarchie des sphères, et que chacune de ces essences possède en fait de beauté, de splendeur, de félicité et d'allégresse « ce qu'aucun œil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel » (2).

Enfin, il arriva au monde de la génération et de la corruption, constitué par tout ce qui remplit la sphère de la lune. Il vit que ce

---

(1) Ibn Thofaïl expose sous une forme simplifiée toute cette théorie des sphères célestes. Les falâcifa, outre un corps et un Intellect, attribuaient encore à chaque sphère une âme, cause efficiente de son mouvement circulaire. Ibn Thofaïl, par forme de prétérition, semble confondre en une seule essence chacune de ces âmes avec l'Intellect correspondant.

(2) Voir plus haut, p. 87, l. 8 et n. 3.

monde possède une essence exempte de matière (1), qui n'est aucune des essences qu'il avait déjà perçues, ni quelque chose d'autre ; et que cette essence possède soixante-dix mille visages, dont chacun a soixante-dix mille bouches, munies chacune de soixante-dix mille langues avec lesquelles chaque bouche loue l'essence de l'Un, du Véritable, la bénit et la glorifie sans relâche. Il vit que cette essence, dans laquelle semble apparaître une multiplicité sans qu'elle soit multiple, possède une perfection et une félicité semblables à celles qu'il avait reconnues dans les essences précédentes : cette essence est comme l'image du soleil qui se reflète dans une eau tremblotante en reproduisant l'image renvoyée
١٣٠ par le miroir qui reçoit | le dernier, d'après l'ordre déjà indiqué, la réflexion venant du miroir qui fait face au soleil même.

Puis, il vit qu'il possédait lui-même une essence séparée ; et cette essence, s'il se pouvait que l'essence aux soixante-dix mille visages fût divisée en parties, nous pourrions dire qu'elle en est une partie ; et n'était que cette essence a été produite après qu'elle n'existait point, nous pourrions dire qu'elle se confond avec celle [du monde de la génération et de la corruption] ; enfin, si elle n'était devenue propre à son corps [à lui] dès le moment où il a été produit, nous pourrions dire qu'elle n'a pas été produite.

Il vit, au même rang, des essences semblables à la sienne, ayant appartenu à des corps qui avaient existé puis disparu (2), et des essences appartenant à des corps qui existaient dans le monde en même temps que lui (3) ; [il vit] que la multiplicité de ces essences dépasse toute limite (4) s'il est permis de leur appliquer le vocable de pluralité, ou que toutes ne font qu'un s'il est permis de leur appliquer le vocable d'unité. Et il vit que sa propre essence et ces essences qui sont au même rang que lui (5) ont, en fait

---

(1) Il s'agit de l'Intellect actif.

(2) Des intellects d'hommes trépassés (en nombre infini).

(3) Des intellects d'hommes vivants (en nombre limité).

(4) Car les espèces sont éternelles comme le monde lui-même, en particulier l'espèce humaine : il a donc existé un nombre infini d'hommes, et aussi de mystiques, car il a éternellement existé des mystiques.

(5) Les intellects humains parvenus à l'union extatique.

de beauté, de splendeur, de félicité infinies, « ce qu'aucun œil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel » (1), que ne peuvent décrire ceux qui savent décrire, que seuls peuvent comprendre ceux qui sont parvenus | à ١٣١
l'union extatique (2). Il vit un grand nombre d'essences séparées de la matière, comparables à des miroirs rouillés (3), couverts de saleté, qui, avec cela, tournent le dos aux miroirs polis où se reflète l'image du soleil, et détournent d'eux leurs faces. Il vit en ces essences une hideur et une défectivité dont il ne s'était jamais fait une idée. Il les vit [plongées] dans des douleurs sans fin, des gémissements incessants, enveloppées dans un tourbillon de tourments, brûlées par le feu du voile de la séparation (4), partagées entre la répulsion et l'attraction (5) [comme] par [des mouvements alternatifs de] scie (6).

Outre ces essences en proie aux tourments, il vit là d'autres essences apparaître puis s'évanouir, se former puis se dissoudre. Il s'y arrêta longuement, les considérant avec soin, et il vit une immense terreur, de vastes choses, une multitude agitée, une sagesse ordonnatrice efficace, parachèvement et insufflation (7), production et destruction (8).

---

(1) Voir plus haut, p. 93, l. 27 et n. 2, p. 87, l. 8 et n. 3.

(2) Tous les intellects humains dont il a été question jusqu'ici, intellects de trépassés ou de vivants, ne sont donc que des intellects parvenus à l'union mystique. C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression « au même rang » que Hayy ben Yaqdhân (ci-dessus, p. 94, l. 22 et dern. l.).

(3) Les essences des hommes ignorants et méchants, comparables aux bêtes brutes.

(4) D'avec Dieu.

(5) Tantôt repoussées loin de Dieu, tantôt attirées vers lui.

(6) Notons qu'en parlant de ces essences en proie aux tourments de la séparation, Ibn Thofaïl ne distingue plus des vivants les trépassés, et ne dit plus que leur multiplicité dépasse toute limite, mais seulement qu'elles sont en « grand nombre ». Il ne s'agit donc plus que des vivants. C'est une façon détournée de donner à entendre que l'homme ne survit que par l'intellect, et qu'à la mort, les essences de ceux qui sont restés dans un état comparable à celui des bêtes brutes retournent, comme elles, « au néant, ou à un état voisin du néant » (voir plus haut, p. 73, l. 4 et n. 1 ; cf. p. 71, l. 6 à l. 15).

(7) Voir plus haut, p. 15, l. 2 et n. 2.

(8) Tout ce difficile passage, depuis « Il vit un grand nombre d'essences... »,

Mais il ne fut pas longtemps sans reprendre ses sens : il se réveilla de cet état qui était semblable à la pamoison, son pied glissa de cette station, le monde sensible lui apparut et le monde
١٣٢ divin disparut ; car ils ne peuvent être réunis dans | un même état [d'âme]. Le monde d'ici-bas et l'autre monde sont comme deux co-épouses : tu ne peux satisfaire l'une sans irriter l'autre.

---

tranche sur l'ensemble du roman par son caractère intentionnellement énigmatique: la dernière phrase, surtout, ne comporte, ce semble, qu'un essai de traduction conjectural. Quelle pouvait être, en l'écrivant, l'intention de l'auteur ? Ibn Thofaïl a précédemment laissé entendre à qui sait rapprocher les textes (voir l'av. dern. note ci-dessus) que l'homme inculte, à la mort, retourne au néant : d'où résulterait cette conséquence religieuse, que l'ignorant pervers échappe aux peines de l'enfer. La doctrine des falâcifa sur les rapports de la religion et de la philosophie lui interdisait de le dire ouvertement, et lui faisait même un devoir strict de donner le change au vulgaire. Tel paraît être, précisément, le but de cette phrase sibylline. Et en effet, si on soumet la phrase à un lettré musulman, comme nous en avons fait plusieurs fois l'expérience, il ne manque pas de déclarer, sans parvenir d'ailleurs à expliquer le détail : « Il s'agit ici des tourments des damnés ». Le but ésotériste de notre philosophe est donc atteint. Mais à un disciple de choix Ibn Thofaïl eût probablement confié, sous le sceau du secret, une interprétation telle que la suivante: « Il ne s'agit pas ici, en réalité, de damnés, mais des essences dont il n'a pas encore été question, à savoir les êtres dépourvus de raison, animaux, plantes et corps bruts, que Hayy ne pouvait manquer de *voir*, eux aussi, dans l'intuition extatique, connaissance intégrale, une et indivisible. L'expression « *outre ces essences en proie aux tourments* » suffit à montrer qu'il n'est pas question de damnés, ainsi que les expressions « *apparaître puis s'évanouir, se former puis se dissoudre* ». Le terme *insufflation*, qui suit *parachèvement*, signifie l'insufflation dans des corps convenablement organisés, c'est-à-dire aptes à la recevoir, de l'âme (vitale), qui *émane* de Dieu (voir plus haut, p. 23, l. 26 et n. 3 ; il vise la production des animaux, et même des plantes, qui ont, elles aussi, une âme (végétative). La *sagesse ordonnatrice efficace* est celle de Dieu, qui à travers la hiérarchie descendante des Intellects des Sphères, régit au mieux l'immense tourbillon de ces essences irraisonnables et éphémères, sujettes à une *production* et à une *destruction* sans fin. » Telle nous paraît être l'interprétation qu'Ibn Thofaïl eût donnée, en secret, de ce passage. Quant à l'expression *hawl 'adhîm*, mise en tête de la phrase pour suggérer aux profanes, portés à la prendre au sens obvie d'*immense terreur*, l'idée des tortures de l'enfer, Ibn Thofaïl l'eût-il interprétée au sens moderne de la lutte pour l'existence (cette notion d'*entremangement sans fin* n'était pas étrangère aux penseurs arabes : voir, par exemple, l'Encyclopédie des Ikhwân eç-çafâ', éd. du Caire, II, p. ٢٤٨, l. 11 et suiv. = trad. allem. de Dieterici, *Mensch und Thier*. Berlin, 1858, p. 117, l. 17 et suiv.), ou bien au sens atténué, et moins usité, d'immense agitation ? il serait aventureux

Peut-être dirais-tu : « Il résulte de ce que tu as rapporté de cette intuition que les essences séparées, si elles appartiennent à un corps éternel et incorruptible, comme les sphères, sont elles-mêmes éternelles ; et si elles appartiennent à un corps qui tend vers la corruption, comme [c'est le cas chez] l'animal raisonnable, elles se corrompent elles aussi, disparaissent et sont anéanties, conformément à ta comparaison des miroirs à réflexions [successives] : car l'image ne subsiste qu'autant que subsiste le miroir, et quand le miroir se corrompt, l'image elle-même se corrompt infailliblement et s'évanouit aussi ». — Je te répondrai : « Combien vite tu as oublié notre pacte et tu as violé nos conventions ! Ne

---

de discuter sur ce point. Une dernière observation s'impose touchant le mot *faskh*, qui termine la phrase, et qui s'oppose ici, avec son sens courant, *destruction*, au mot qui le précède, *inchâ'*, *production*. G. Palencia le traduit par *métempsychose* (*El filós. autod.* Madrid, 1934, p. 174, l. 22-23). On trouve en effet, le mot *faskh* avec l'acception de métempsychose dans un sens très spécial, « transmigration d'une âme humaine dans un organisme *végétal*, ou même dans un corps inorganique » (Horten, *Die spekul... Theologie des Islam*, Lexique, p. 254, col. 2 ; *Dictionnaire de Calcutta*, p. ١١٠٦, dern. l.). Mais une pareille doctrine serait une pure impossibilité pour un faïlaçouf, chez qui l'âme vitale doit être définie, comme chez Aristote : « l'entéléchie [ou forme] première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire organisé, [d'espèce déterminée] » (Aristote, Περὶ ψυχῆς, 412 a 27 = *Traduction nouvelle et notes*, par J. Tricot. Paris, 1934, p. 68, l. 2 ; cf. Ibn Thofaïl, ci-dessus, p. 50, l. 25 et suiv.). — Et l'interprétation métempsychosiste ne gagnerait rien à la correction des éditions égyptiennes (αβγ), *naskh* au lieu de *faskh*, qui est d'ailleurs sans autorité, puisque la leçon *faskh* est commune à tous les manuscrits ; il s'agirait alors de la transmigration d'une âme humaine dans un autre corps humain (*Dictionnaire de Calcutta*, p. ١٣٧٧, l. 20 ; ces nuances terminologiques sont un peu flottantes, en particulier dans le Lexique de Horten cité ci-dessus). Mais cette autre forme de métempsychose serait encore absurde pour un faïlaçouf : car si l'Intellect actif organise, anime, deux corps humains successifs, il produit ainsi deux âmes humaines distinctes. — Abstraction faite du détail de ces interprétations, un point reste hors de doute. Quand Ibn Thofaïl, à la fin de l'ouvrage, parle d'un « voile léger » qu'il s'est fait un devoir de ne point soulever, c'est avant tout à ce passage obscur qu'il fait allusion ; et nous apercevons clairement la raison de cette obscurité voulue : c'est l'obligation qui s'impose aux philosophes de ne point divulguer, ni même laisser soupçonner au vulgaire, les interprétations adéquates des symboles religieux d'origine prophétique, et ici, en particulier, de l'enfer (voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapp. de la relig. et de la philos., passim*).

t'ai-je pas averti précédemment qu'ici le champ de l'expression est étroit, et que les mots, de quelque façon qu'on les emploie, prêtent à imaginer des choses fausses ? Si tu as été conduit à imaginer pareille chose, c'est parce que tu as admis que l'objet auquel on compare et celui qu'on lui compare sont sur le même pied à tous égards. C'est ce qu'il ne faut faire jamais dans les propos ordinaires. Et
١٣٣ combien moins ici ! Car le soleil, | et sa lumière, et son image, et sa figure, et les miroirs et les images qui viennent s'y refléter, sont autant de choses inséparables des corps, qui ne subsistent que par eux et en eux, qui par conséquent ont besoin d'eux pour exister et disparaissent avec eux. Tandis que toutes les essences divines et les âmes souveraines (1) sont libres de tout corps et de ce qui dépend des corps ; elles en sont aussi exemptes que possible, sans lien avec eux, sans dépendance par rapport à eux. Que les corps disparaissent ou subsistent, qu'ils existent ou n'existent pas, cela leur est indifférent. Elles n'ont de lien et de dépendance que par rapport à l'essence de l'Un, du Véritable, de l'Être nécessaire, qui est la première d'entre elles, leur principe et leur cause, qui les fait exister, leur donne la durée, leur communique la permanence et la perpétuité. Elles n'ont pas besoin des corps : ce sont les corps qui ont besoin d'elles. S'il se pouvait qu'elles n'existassent point, les corps n'existeraient point, car elles en sont les principes ; de même que, s'il se pouvait que n'existât point l'essence du Véritable (qui, par sa Majesté, sa Sainteté, est bien au-dessus d'une telle supposition !), aucune de ces essences n'existerait, les corps n'existeraient point, le monde sensible tout entier n'existerait point, et il ne subsisterait aucun être, car tout est en connexion ;
١٣٤ et bien que le monde sensible vienne à la suite du monde divin, | semblable à son ombre, tandis que le monde divin peut se passer de lui et lui est étranger, néanmoins on ne peut en supposer la non-existence : car il est une suite du monde divin, et sa corruption implique le changement, mais ne comporte pas la non-existence

(1) *El-arwâh er-rabbâniyya*, c'est-à-dire les âmes immatérielles comme le Souverain Maître (*er-rabb*). — Cf. Platon, *Philèbe*, 30 D 1-2 : βασιλικὴν ψυχήν, βασιλικὸν νοῦν.

totale (1). C'est là ce qu'exprime le Livre Saint à l'endroit où il dit que « les montagnes seront enlevées, devenues semblables à des flocons de laine (2), et les hommes à des papillons (3) », que « le soleil et la lune seront enroulés dans les ténèbres (4) et que les mers se répandront (5), au jour où la terre sera changée en autre chose que la terre et [de même] les cieux (6) ».

Voilà toutes les indications que je puis te donner présentement sur ce que vit Hayy ben Yaqdhân dans cette station sublime. Ne demande pas [d'en apprendre] davantage par des paroles, car c'est à peu près impossible.

Quant à la fin de son histoire, je vais te la raconter. Lorsqu'il revint au monde sensible après l'excursion qu'il avait faite, il prit en dégoût les soins de la vie d'ici-bas, il éprouva un vif désir de l'autre vie, et s'efforça de revenir à cette station par les mêmes moyens qu'il avait employés précédemment. Il y parvint, avec moins de peine que la première fois, et y demeura plus longtemps ;
après quoi il revint au monde sensible. Puis, de nouveau, | il ١٣٥
s'efforça d'arriver à sa station. Cela lui fut plus facile que la première et la seconde fois, et il y demeura plus longtemps. Il lui devint de plus en plus facile d'arriver à sa station sublime, et il y demeura chaque fois plus longtemps ; si bien qu'enfin il y parvenait dès qu'il voulait, et n'en sortait que lorsqu'il voulait. Il s'attachait donc à sa station, ne s'en détournant que forcé par les exigences de son corps, qu'il avait d'ailleurs réduites autant que faire se pouvait. Mais il souhaitait, outre cela, que Dieu, Puissant et Grand, le débarrassât tout à fait de son corps, qui le sollicitait à

---

(1) Cf. Ibn Rochd, *Accord de la religion et de la philosophie*, traité d'Ibn Rochd (Averroès), traduit et annoté par Léon Gauthier (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV[e] Congrès des Orientalistes...). Alger, 1905, p. 300, l. 13 à l. 18. Ibn Rochd a développé magistralement cette question dans son célèbre *Tahâfot et-Tahâfot*, 1[re] Question : L'éternité du monde.

(2) *Qoran*, CI, 4 ; cf. LXXXI, 3.

(3) *Qoran*, CI, 3.

(4) *Qoran*, LXXXI, 1.

(5) *Qoran*, LXXXII, 3.

(6) *Qoran*, XIV, 49.

abandonner cette station, afin d'être tout entier et perpétuellement à sa félicité, et d'être délivré de la douleur qu'il éprouvait lorsqu'il était détourné de cette station et rappelé aux exigences du corps. Il demeura dans cette station jusqu'à ce qu'il eût dépassé le septième septénaire de son existence, c'est-à-dire l'âge de cinquante ans. C'est alors qu'il entra en relations avec Açâl ; et ce qui lui arriva avec lui, nous allons te le raconter, s'il plaît au Dieu très-haut.

١٣٦ On rapporte que dans une île voisine de | l'île ou Hayy ben Yaqdhân était né suivant l'une des deux versions différentes relatives à son origine (1), s'était introduite une des religions de bon aloi issues de l'un des anciens prophètes (les bénédictions de Dieu soient sur eux !). C'était une religion qui exprimait toutes les réalités véritables par des symboles qui en donnaient des images et en imprimaient des esquisses dans les âmes, comme c'est l'usage dans les discours [qui s'adressent] au vulgaire. Cette religion ne cessa pas de s'étendre dans cette île, d'y devenir puissante et de prévaloir, jusqu'à ce qu'enfin le roi de cette île l'embrassa et engagea les gens à y adhérer.

Dans cette île vivaient alors deux hommes de mérite et de bonne volonté : l'un se nommait Açâl et l'autre Salâmân. Ils eurent connaissance de cette religion et l'embrassèrent avec ardeur, s'attachant à observer tous ses préceptes, s'astreignant à ses pratiques, et s'en acquittant de compagnie. Ils cherchaient parfois à comprendre les expressions traditionnelles de cette Loi religieuse relatives aux attributs de Dieu Puissant et Grand, à ses anges, à la description de la résurrection, des récompenses et des châtiments. L'un d'eux, Açâl, cherchait davantage à pénétrer le sens
١٣٧ caché, à découvrir | la signification mystique, il était plus porté à l'interprétation allégorique. Salâmân s'attachait davantage au sens

(1) Il s'agit de la seconde version, celle de la naissance par génération spontanée. D'autres textes (BP $\alpha\beta\gamma$) disent « que dans l'île où Hayy ben Yaqdhân était né » : il s'agirait alors de la première version, qui fait de Hayy ben Yaqdhân le fils d'une princesse de l'île habitée. (Voir plus loin, p. 101, n. 2).

extérieur, il était plus porté à s'abstenir de l'interprétation allégorique, du libre examen et de la spéculation. Mais l'un et l'autre s'adonnaient avec zèle aux pratiques extérieures, à l'examen de conscience, à la lutte contre les passions.

Or, il y avait dans cette Loi religieuse des maximes qui engageaient à la retraite, à la solitude, montrant en elles la délivrance et le salut ; il y avait aussi d'autres maximes qui recommandaient la fréquentation et la société des hommes (1). Açâl s'attachait à rechercher la retraite et donnait la préférence aux maximes qui la recommandaient, à cause de son naturel enclin à une continuelle méditation, à la recherche des explications, à l'approfondissement du sens caché des symboles ; et c'est surtout dans la solitude qu'il avait l'espoir d'y parvenir. Salâmân, au contraire, s'attachait à la société des hommes, et donnait la préférence aux maximes qui la recommandaient, à cause de sa naturelle répugnance à la méditation et au libre examen : il estimait que cette fréquentation est propre à écarter la tentation satanique, à éloigner les mauvaises pensées, à protéger contre les instigations des démons. Cette divergence d'opinion fut cause | de leur séparation. ١٣٨

Açâl avait entendu parler de l'île dans laquelle on a rapporté que Hayy ben Yaqdhân avait été formé [par génération spontanée] (2) : il en connaissait la fertilité, les ressources, le climat

---

(1) Voir Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, art. Ibn Badja, pp. 402-403.

(2) Cette fois, tous les textes sont d'accord. Il semble donc bien qu'entre les deux versions Ibn Thofaïl choisit, en fin de compte, la seconde, celle de la naissance par génération spontanée, qui en effet convient mieux à son dessein, comme nous l'avons montré dans notre Introduction, p. X, n. 2. — On ne s'explique pas comment Antonio Pastor peut prendre pour accordé que « l'île déserte de Hayy... est l'île d'Arîn ou Ceylan » (*The idea of Robinson Crusoe*. Watford, 1930, vol. I, p. 151, l. 20 ; cf. p. 89, n. 1 ; p. 301, l. 14 et suiv. ; p. 148, l. 21, l. 24 et suiv. et p. 149 ; etc.), appelée encore « Sarandîb, où la majorité des théologiens musulmans plaçaient le paradis terrestre » (p. 89, n. 1). Peut-être A. Pastor reprendra-t-il en sous-œuvre cette question dans le second volume qu'il annonce. De ce postulat il tire, au point de vue mythique, en rapprochant Hayy d'Adam, de vastes conséquences, qui constituent, dans sa pensée, la partie maîtresse de son ouvrage. Nous avons déjà signalé jadis, dans notre compte rendu (Journ. Asiatique, sept.-oct. 1901) du livre de T. J. de Boer,

tempéré, et [pensait] que l'isolement dans cette île conviendrait à la réalisation de ses vœux. Il résolut de s'y transporter, et d'y passer loin des hommes le reste de sa vie. Il réalisa tous ses biens, en employa une partie à l'affrétement d'un navire destiné à le transporter dans cette île, distribua le reste aux pauvres, dit adieu à son compagnon, et monta sur la croupe des flots. Les matelots, après l'avoir conduit dans cette île, le débarquèrent sur le rivage et l'y laissèrent. Açâl demeura donc dans l'île, à adorer Dieu Puissant et Grand, à le magnifier, à le sanctifier, à méditer sur ses beaux noms et ses attributs sublimes, sans que sa pensée fût interrompue, sans que sa méditation fût troublée. Quand il avait besoin de nourriture, il mangeait des fruits de l'île, ou des animaux qu'il y prenait, autant qu'il en fallait pour apaiser sa faim. Il demeura ainsi pendant un certain temps, dans une félicité parfaite, en société intime et en conversation familière avec son Seigneur ; et chaque jour il recevait de lui des bienfaits manifestes, des faveurs signalées, [des marques] de complaisance à satisfaire ses désirs et à lui procurer la nourriture, qui le confirmaient dans sa foi absolue et rafraîchissaient son cœur (1).

١٣٩ Pendant | ce temps, Hayy ben Yaqdhân était profondément plongé dans ses extases sublimes, et il ne quittait sa caverne qu'une fois par semaine pour prendre la nourriture qui se présentait à lui. C'est pourquoi Açâl ne le découvrit pas tout d'abord : il faisait le tour de l'île et en visitait les [différentes] parties sans voir un être humain ni en apercevoir la trace. Ce fut pour lui un surcroît de joie et une satisfaction intime, vu la résolution qu'il avait prise de chercher la retraite et l'isolement absolu.

Geschichte der Philos. im Islam, l'impossibilité manifeste d'identifier la petite île déserte de Hayy avec la grande île peuplée de Ceylan. Par contre, l'île de Ceylan, que les géographes arabes situaient, à tort, sous l'équateur, pourrait être, si l'on veut, la grande île habitée du roi Salâmân ; mais cette seconde identification demeurerait elle-même une conjecture arbitraire, que rien dans le roman ne vient confirmer. C'est à dessein, évidemment, que sur ce point Ibn Thofaïl est resté dans le vague.

(1) Littéralement : *rafraîchissaient son œil* (locution courante en arabe).

Mais il advint enfin qu'un jour, Hayy ben Yaqdhân étant
sorti pour chercher sa nourriture au moment où Açâl arrivait au
même lieu, ils s'aperçurent l'un l'autre. Açâl ne douta pas que ce
fût un pieux anachorète venu dans cette île pour mener une vie
retirée, comme lui-même y était venu ; il craignit, s'il l'abordait et
faisait sa connaissance, que ce ne fût une cause de trouble pour
son état et un obstacle à la réalisation de ses désirs. Quant à Hayy
ben Yaqdhân, il ne sut ce qu'était cet [être], car il ne reconnaissait
en lui la forme d'aucun des animaux qu'il | avait déjà vus ; et ١٤٠
[Açâl] portait une tunique noire en poil et en laine qu'il prit pour
un tégument naturel. Il s'arrêta donc étonné à le considérer lon-
guement. Alors Açâl eut recours à la fuite, craignant qu'il ne le
détournât de son état. Hayy ben Yaqdhân se mit à sa poursuite,
poussé par sa tendance naturelle à tout approfondir. Mais voyant
qu'il fuyait à toute vitesse, il resta en arrière et se déroba à sa vue.
Açâl crut qu'il avait renoncé à le poursuivre et qu'il s'en était allé.
Il se livra donc à la prière, à la lecture, aux invocations, aux
larmes, aux supplications et aux lamentations, au point d'oublier
tout le reste.

Alors Hayy ben Yaqdhân s'approcha de lui peu à peu, sans
qu'Açâl s'en aperçût ; et il fût bientôt assez près de lui pour l'en-
tendre lire et louer Dieu, pour voir son humble posture et ses
larmes : il entendit une belle voix et des articulations ordonnées
telles qu'il n'en avait entendu proférer par aucun animal. Il obser-
va ses formes et ses traits, constata qu'il avait le même aspect que
lui-même, et comprit que la tunique dont il était couvert n'était
pas une peau naturelle, mais un vêtement d'emprunt comme | son ١٤١
propre vêtement. Voyant son humble attitude, ses supplications
et ses larmes, il ne douta pas qu'il ne fût une des essences qui
connaissent le Véritable. Il se sentit porté vers lui, désireux de
savoir ce qu'il avait, et quelle était la raison de ses larmes. Il s'a-
vança plus près de lui, et Açâl, l'apercevant enfin, prit vivement
sa course. Hayy ben Yaqdhân le poursuivit [non moins] vivement.
Doué par Dieu d'une grande force et d'une parfaite organisation
physique aussi bien qu'intellectuelle, il ne tarda pas à le rejoindre,
le saisit, le maintint, et le mit dans l'impossibilité de prendre le

large. Le voyant vêtu de peaux de bêtes velues, et pourvu d'une chevelure si longue qu'elle lui couvrait une grande partie du corps, voyant sa rapidité à la course et sa grande force, Açâl fut saisi d'effroi ; il se mit à l'apaiser et à l'implorer avec des paroles que Hayy ben Yaqdhân ne comprenait pas, dont il ignorait l'office, et dans lesquelles il distinguait seulement des signes de frayeur. Il chercha donc à le rassurer par des inflexions de voix qu'il avait apprises de certains animaux, lui passant la main sur la tête et sur les côtés, le caressant, lui manifestant de la bonne humeur et de la gaîté, si bien que, revenu de sa frayeur, Açâl comprit qu'il ne lui voulait aucun mal.

١٤٢ Or, Açâl autrefois, | à cause de son goût pour la science de l'interprétation (1), avait appris la plupart des langues, et il y était expert. Il adressa donc la parole à Hayy ben Yaqdhân, et lui demanda des renseignements sur lui, dans toutes les langues qu'il connaissait, s'efforçant de se faire comprendre de lui, mais en vain : Hayy ben Yaqdhân, dans tout cela, admirait ce qu'il entendait, sans en saisir le sens, et sans y voir autre chose que l'affabilité et le bon accueil. En sorte que chacun d'eux considérait l'autre avec étonnement.

Açâl avait sur lui un reste des provisions qu'il avait apportées de l'île habitée. Il en offrit à Hayy ben Yaqdhân. Celui-ci ne savait ce que c'était, car il n'avait encore rien vu de pareil. Açâl en mangea et lui fit signe d'en manger. Mais Hayy ben Yaqdhân pensa aux règles qu'il s'était imposées relativement à la nourriture ; ne sachant quelle était la nature des mets qu'on lui présentait, et s'il lui était ou non licite d'en manger, il s'en abstint. Açâl ne cessa de l'y engager instamment. Eprouvant déjà pour lui une

---

(1) Ibn Thofaïl joue ici sur le double sens du mot *ta'wîl* : 1° interprétation allégorique ; 2° interprétation d'un texte dans une autre langue, c'est-à-dire *traduction*. En arabe, comme en français, la première acception est la plus fréquente : c'est celle que notre auteur donne partout ailleurs au mot *ta'wîl* (voir l'Index, sous آل). *Traduction* se dit ordinairement *tardjama* ; *tordjomân*, *interprète* (en arabe parlé *tordjmân*), est devenu, en français, *drogman* et *truchement*.

vive sympathie et craignant de l'affliger s'il persistait dans son
refus, Hayy ben Yaqdhân en prit et en mangea. Mais après qu'il
| l'eut goûté et qu'il l'eut trouvé bon, il lui parut qu'il avait mal ١٤٣
agi en violant les règles qu'il s'était promis d'observer concernant
la nourriture : il se repentit de son action et voulut se séparer
d'Açâl, reprendre son occupation [favorite], chercher à revenir à
sa station sublime.

Mais l'intuition extatique ne lui revenant pas promptement, il jugea bon de demeurer avec Açâl dans le monde de la sensation jusqu'à ce que, ayant approfondi son cas, il ne restât plus en son âme aucune curiosité à son endroit, ce qui lui permettrait alors de revenir à sa station sans que rien vînt l'en distraire. Il se livra donc à la fréquentation d'Açâl. De son côté Açâl, voyant qu'il ne parlait point, fut rassuré touchant les dangers qu'il pouvait faire courir à sa dévotion ; il espérait lui enseigner le langage, la science (1), la religion, mériter par là une plus grande récompense et s'approcher davantage de Dieu.

Açâl se mit donc à lui enseigner d'abord le langage. Il lui montrait les objets mêmes en prononçant leurs noms ; il les lui répétait en l'invitant à les prononcer. Celui-ci les prononçait à son tour en les montrant. Il arriva de la sorte à lui enseigner tous les noms, et petit à petit il parvint, en un temps très court, à le mettre en état de parler.

Açâl se mit alors à l'interroger (2) sur lui, sur l'endroit d'où il

---

(1) Non pas la science telle que l'entendent les falâcifa, mais ce qu'entendent communément par science les théologiens musulmans, c'est-à-dire d'abord les sciences auxiliaires de la religion : lecture, écriture, poésie antéislamique pour fixer le sens archaïque de certains mots du Qoran, ce qu'il faut d'arithmétique, de géométrie, de cosmographie pour calculer, par exemple, l'heure de la cessation du jeûne et la date des fêtes religieuses ; ensuite, les sciences religieuses proprement dites ; le Qoran, et surtout la science des hadîts, qui, dans l'Islâm, porte par excellence le nom de science ; enfin, au degré supérieur, la théologie et le droit musulman (voir Introduction, p. XVI, n. 5).

(2) *Açâl yas'aloho.* Faut-il voir là un jeu de mots ? Le verbe *sa'ala* (avec un hamza médial) signifie *demander, interroger.* En faisant état de ce calembour, on serait tenté de trouver ici la raison pour laquelle Ibn Thofaïl a transformé en Açâl (أسَال) le nom d'Absâl, qu'il empruntait à Ibn Sînâ : Açâl

١٤٤ était venu | dans cette île. Hayy ben Yaqdhân lui apprit qu'il ignorait quelle pouvait être son origine, qu'il ne se connaissait ni père ni mère, sauf la gazelle qui l'avait élevé. Il le renseigna sur tout ce qui le concernait, et sur les connaissances qu'il avait progressivement acquises jusqu'au moment où il était parvenu au degré de l'union.

Lorsqu'il l'eut entendu expliquer ces vérités, les essences séparées du monde sensible, instruites de l'essence du Véritable, Puissant et Grand, l'essence du Véritable, Très-Haut et Glorieux, avec ses attributs sublimes, expliquer, autant que faire se pouvait, ce qu'il avait vu, dans cet [état d']union, de la félicité de ceux qui sont arrivés à l'union et des souffrances de ceux qui en sont exclus par un voile, Açâl ne douta point que toutes les traditions de sa Loi religieuse relatives à Dieu, Puissant et Grand, à ses anges, à ses livres, à ses envoyés, au jour dernier, à son paradis et au feu de son [enfer], ne fussent des symboles de ce qu'avait aperçu à nu Hayy ben Yaqdhân. Les yeux de son cœur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma : il voyait s'établir la concordance de la raison et de la tradition ; les voies de l'interprétation allégorique s'offraient à lui ; il ne restait plus dans la Loi divine rien de difficile qu'il ne comprît, rien de fermé qui ne s'ouvrît, rien d'obscur

---

serait *celui qui interroge* Hayy, non seulement sur son origine, mais surtout sur les hautes vérités qu'il a découvertes ; il serait le croyant d'esprit ouvert qui *demande* au philosophe l'interprétation démonstrative, adéquate, des textes allégoriques. Mais en raison du hamza de la seconde racine, un tel calembour ne serait qu'un à peu près. Nous avions autrefois proposé (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 90, n. 1) une autre explication de la transformation d'Absâl en Açâl : Açâl, en face de Hayy, l'homme de la *Raison*, serait l'homme de la *ressemblance* (أَصَال *açâl*, exactement comme Açâl, avec un sîn et sans hamza médial), l'homme de l'*imitation*, de la *conformité*, de la *tradition*. Mais l'homme de la *tradition*, c'est bien plutôt Salâmân (l'homme du *salut*, sans plus). Le mieux serait, semble-t-il, de conserver cette étymologie, sous réserve d'en faire une application différente : Açâl personnifierait non plus le *conformisme* à la tradition, à la religion du vulgaire, ou à celle des théologiens, mais l'*imitation* de Hayy ben Yaqdhân (trad., p. 107, l. 5 à l. 8.), l'*initiation*, sous la direction d'un pareil maître, d'abord à la philosophie spéculative et pratique, puis à l'union extatique.

qui ne s'éclaircît : il devenait un de « ceux qui savent compren-
dre (1) ». Dès lors, il considéra Hayy ben | Yaqdhân avec admi- ١٤٥
ration et respect ; il tint pour assuré qu'il était au nombre des
amis de Dieu, « qui n'éprouveront aucune crainte et qui ne seront
pas affligés (2) ». Il s'attacha à le servir, à l'imiter, à suivre ses
indications pour les œuvres, instituées par la Loi révélée, qu'il
aurait l'occasion d'accomplir, et qu'il avait apprises dans sa
religion.

Hayy ben Yaqdhân, de son côté, se mit à l'interroger sur lui, sur sa condition ; et Açâl lui parla de son île, des gens qui s'y trouvaient, de leur manière de vivre avant d'avoir reçu leur religion, et depuis qu'ils l'avaient reçue. Il lui relata toutes les descriptions tracées par la Loi religieuse, du monde divin, du paradis, du feu [de l'enfer], de la résurrection, du rassemblement du genre humain rappelé à la vie, du compte [qu'il faudra rendre], de la balance et du pont. Hayy ben Yaqdhân comprit tout cela, et n'y vit rien qui fût en opposition avec ce qu'il avait contemplé dans sa station sublime. Il reconnut que celui qui avait tracé et propagé ces descriptions était vrai dans ses descriptions, sincère dans ses paroles, envoyé de son Seigneur ; il eut confiance en lui, il crut à sa véracité, il rendit témoignage de sa mission.

Il se mit ensuite à le questionner sur les préceptes que cet
envoyé avait apportés, sur les pratiques religieuses qu'il avait im-
posées, et [Açâl] lui décrivit la prière, l'aumône légale, le jeûne,
le pélerinage (3), et autres œuvres extérieures | du même genre. Il ١٤٦
accepta ces obligations, s'y soumit, et se prit à s'en acquitter, pour
obéir à l'ordre formulé par celui dont la véracité ne faisait pour
lui aucun doute.

Deux choses toutefois demeuraient pour lui objet d'étonnement : il n'en comprenait pas la sagesse. En premier lieu,

---

(1) Voir p. 18, n. 1,

(2) *Qoran*, II, 36, 264, 275.

(3) Cette énumération de pratiques religieuses, jointe à la liste de dogmes et de symboles qui précède, ne laisse aucun doute : c'est de la religion musulmane qu'il s'agit.

pourquoi cet envoyé se servait-il le plus souvent d'allégories, en s'adressant aux hommes, dans la description du monde divin ? pourquoi s'était-il abstenu de présenter à nu la vérité ? ce qui fait tomber les hommes dans l'erreur grave de prêter un corps à Dieu, d'attribuer à l'essence du Véritable des choses dont il est exempt et pur ; de même en ce qui concerne les récompenses, les châtiments, la vie future. En second lieu, pourquoi s'en tenait-il à ces préceptes et à ces prescriptions rituelles, pourquoi permettait-il d'acquérir des richesses, et laissait-il [une telle] latitude en ce qui concerne les aliments, si bien que les hommes se livraient à des occupations vaines, et se détournaient de la Vérité ? Car pour lui, il estimait qu'on ne devait prendre que la nourriture nécessaire pour entretenir la vie ; et quant à la richesse, elle n'avait à ses yeux aucune
١٤٧ raison d'être. Il voyait les diverses dispositions | de la Loi relatives aux richesses, par exemple l'aumône légale et ses subdivisions, les ventes et achats, l'usure, les pénalités édictées par la loi ou laissées à l'appréciation du juge, et tout cela lui semblait étrange, lui paraissait superflu ; il [se] disait que si les hommes comprenaient la vraie [valeur] des choses, certes ils se détourneraient de ces futilités, ils se dirigeraient vers l'Être véritable, et ils se passeraient de tout cela : nul ne possèderait de propriété privée pour laquelle il soit passible de l'aumône légale, dont le vol furtif entraîne [pour le coupable] la section des mains, et le vol ostensible la perte de la vie.

Ce qui le faisait tomber dans cette [illusion], c'est qu'il se figurait que tous les hommes étaient doués d'un naturel excellent, d'une intelligence pénétrante, d'une âme ferme. Il ne connaissait pas l'inertie et l'infirmité de leur esprit, la fausseté de leur jugement, leur inconstance ; il ignorait qu'ils sont « comme un [vil] bétail, et même plus éloignés de la bonne voie ! (1)».

Plein de compassion pour les hommes, et ardemment désireux de leur apporter le salut, il conçut le dessein d'aller à eux, de leur exposer la vérité d'une manière claire et évidente. Il s'en

(1) *Qoran*, XXV, 46.

ouvrit | à son compagnon Açâl, et lui demanda s'il y avait pour ١٤٨
lui un moyen de parvenir jusqu'à eux. Açâl le renseigna sur l'infirmité de leur naturel, sur leur éloignement des ordres de Dieu. Mais il ne pouvait comprendre pareille chose, et il demeurait, en son âme, attaché à son espoir. Açâl de son côté souhaitait que, par l'entremise de [Hayy ben Yaqdhân], Dieu dirigeât quelques hommes de sa connaissance, disposés à se laisser guider et plus proches du salut que les autres. Il favorisa donc son dessein. Ils jugèrent qu'ils devaient rester sur le rivage de la mer, sans s'en écarter ni nuit ni jour, dans l'espoir que Dieu leur fournirait peut-être l'occasion de la franchir. Ils y demeurèrent donc assidûment, suppliant dans leurs prières Dieu, Puissant et Grand, de conduire à bonne fin leur entreprise.

Or, il arriva par la volonté de Dieu, Puissant et Grand, qu'un
navire, sur la mer, ayant perdu sa route, fut poussé | par les vents ١٤٩
et les flots tumultueux jusqu'au rivage de cette île. En approchant de la terre, ceux qui le montaient virent les deux hommes sur le bord et se rapprochèrent d'eux. Açâl, leur adressant la parole, les pria de les prendre avec eux l'un et l'autre. Ils accédèrent à leur demande et les firent entrer dans le navire. Dieu leur envoya un vent maniable, qui porta le navire en très peu de temps vers l'île où ils désiraient aller. Ils y débarquèrent tous les deux et entrèrent dans la ville. Les amis d'Açâl vinrent le trouver, et il les renseigna sur Hayy ben Yaqdhân. Ils l'entourèrent en foule, admirant son cas ; et ils le fréquentaient, pleins d'estime pour lui et de vénération. Açâl lui apprit que cette réunion d'hommes l'emportait sur tous les autres au point de vue de l'intelligence et de la pénétration, et que s'il ne réussissait pas à les instruire il réussirait moins
encore à instruire la masse. Le chef | et prince de cette île était ١٥٠
Salâmân, cet ami d'Açâl qui jugeait bon de s'attacher à la société [des hommes] et qui considérait la retraite comme interdite.

Hayy ben Yaqdhân entreprit donc de les instruire et de leur révéler les secrets de la sagesse. Mais à peine s'était-il élevé quelque peu au-dessus du sens exotérique pour aborder certaines [vérités] contraires à leurs préjugés, ils commencèrent à se retirer de lui : leurs âmes répugnaient aux [doctrines] qu'il apportait, et

ils s'irritaient en leurs cœurs contre lui, bien qu'ils lui fissent bon visage par courtoisie vis-à-vis d'un étranger et par égard pour leur ami Açâl. Hayy ben Yaqdhân ne cessa d'en bien user avec eux nuit et jour et de leur découvrir la vérité dans l'intimité et en public. Il n'aboutissait qu'à les rebuter et à les effaroucher davantage. Pourtant, ils étaient amis du bien et désireux du vrai ; mais, par suite de leur infirmité naturelle, ils ne poursuivaient pas le vrai par la voie requise, ne le prenaient pas du côté qu'il fallait, et
١٥١ au lieu de | s'adresser à la bonne porte, ils cherchaient à le connaître par la voie des autorités. Il désespéra de les corriger et perdit tout espoir de les convaincre. Alors, examinant successivement les différentes sortes d'hommes, il vit que « ceux de chaque catégorie, contents de ce qu'ils ont (1), prennent pour dieu leurs passions (2) », pour objet de leur culte leurs désirs, se tuent à recueillir les brindilles de ce monde, « absorbés par le soin d'amasser, jusqu'à ce qu'ils visitent la tombe (3) » ; les avertissements sont sans effet sur eux, les bonnes paroles sans action, la discussion ne produit en eux que l'obstination ; quant à la sagesse, nulle voie vers elle ne leur est ouverte et ils n'y ont aucune part. Ils sont plongés dans l'aveuglement, « et les biens qu'ils poursuivaient ont, comme une rouille, envahi leurs cœurs (4) ». « Dieu a scellé leurs cœurs et leurs oreilles, et sur leurs yeux s'étend un voile. Un grand châtiment les attend. (5) ».

Lorsqu'il vit que le tourbillon du châtiment les enveloppait, que les ténèbres de la séparation les couvraient, que tous, à peu d'exceptions près, ne saisissaient de leur religion que ce qui regar-
١٥٢ de ce monde ; « qu'ils en rejetaient les pratiques derrière eux, | si légères et si faciles fussent-elles, et les vendaient à bas prix(6) » ;

---

(1) *Qoran*, XXIII, 55 ; XXX, 31. Le Qoran parle de sectes et veut dire que chacune se complaît dans sa croyance.

(2) *Qoran*, XXV, 45.

(3) *Qoran*, CII, 1 et 2 (à la 2e pers. du plur. au lieu de la 3e).

(4) *Qoran*, LXXXIII, 14.

(5) *Qoran*, II, 6.

(6) Cf. *Qoran*, III, 184. Il s'agit, dans le Qoran, des Juifs et du Pentateuque.

« que le commerce et les transactions les empêchaient de se souvenir du Dieu Très-Haut ; qu'ils ne craignaient point un jour où seront retournés les cœurs et les yeux (1) », il comprit, avec une certitude absolue, que les entretenir de la vérité pure était chose vaine ; qu'arriver à leur imposer dans leur conduite un niveau plus relevé était chose irréalisable ; que, pour la généralité des gens, le profit qu'ils pouvaient tirer de la Loi religieuse concernait leur existence présente, et consistait à pouvoir jouir de la vie sans être lésés par autrui dans la possession des choses qu'ils considéraient comme leur appartenant en propre ; et qu'ils n'obtiendraient point la félicité future, à part de rares exceptions, à savoir « ceux qui veulent acquérir la vie future, qui font des efforts pour l'obtenir, et qui sont croyants (2) ». « Mais quiconque est impie et choisit la vie de ce monde aura l'enfer pour demeure »(3). Quoi de plus pénible, quoi de plus profondément misérable que la condition d'un homme parmi les œuvres duquel, si on les passe en revue depuis l'instant où il s'éveille jusqu'au moment où il se rendort, on n'en trouve pas une seule qui n'ait pour fin | quelqu'une de ces choses ١٥٣
sensibles et viles : accumulation de richesses, recherche d'un plaisir, satisfaction d'une passion, assouvissement d'une colère, acquisition d'un rang qui lui offre la sécurité, accomplissement d'un acte religieux dont il tire vanité ou qui protège sa tête ? « Ce ne sont là que ténèbres sur ténèbres au-dessus d'une mer profonde. » (4) « Et il n'est aucun de vous qui n'y entre : c'est, de la part de ton Seigneur, un arrêt prononcé » (5).

Lorsqu'il eut compris les [diverses] conditions des gens, et que la plupart d'entre eux sont au rang des animaux dépourvus de raison, il reconnut que toute sagesse, toute direction, toute assistance, résident dans les paroles des Envoyés, dans les [enseignements] apportés par la Loi religieuse, que rien d'autre n'est possible, qu'on n'y peut rien ajouter ; qu'il y a des hommes pour

(1) *Qoran*, XXIV, 37.
(2) *Qoran*, XVII, 20.
(3) *Qoran*, LXXIX, 37 à 39.
(4) Cf. *Qoran*, XXIV, 40.
(5) *Qoran*, XIX, 72.

chaque fonction, que chacun est plus apte à ce en vue de quoi il a été créé. « Telle a été la conduite de Dieu à l'égard de ceux qui ne sont plus. Tu ne saurais dans la conduite de Dieu trouver aucun changement. » (1).

Il se rendit donc auprès de Salâmân et de ses compagnons, leur présenta ses excuses pour les discours qu'il leur avait tenus et s'en rétracta. Il leur déclara qu'il pensait désormais comme eux, que leur norme était la sienne. Il leur recommanda de continuer à observer rigoureusement les démarcations (2) de la loi divine et les pratiques extérieures, d'approfondir le moins possible les choses qui ne les regardaient pas, de croire sans résistance aux
١٥٤ passages ambigus des textes sacrés, de se détourner | des hérésies et des opinions personnelles, de se régler sur les vertueux ancêtres et de fuir les nouveautés. Il leur recommanda d'éviter l'indifférence de la grande masse pour la Loi religieuse, son attachement au monde, et il les adjura de se tenir en garde contre cet [égarement]. Car ils avaient reconnu, lui et son ami Açâl, que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante, il n'y avait pas d'autre voie de salut ; que si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient dans leur état un trouble profond sans pouvoir atteindre au degré des bienheureux, ils oscilleraient, chancelleraient, et feraient une mauvaise fin ; tandis que s'ils demeuraient jusqu'à leur mort dans l'état où ils se trouvaient, ils obtiendraient le salut et feraient partie de ceux qui seront placés à la droite. (3) « Quant à ceux qui auront pris les devants, ils seront placés en avant et seront les plus proches [de Dieu]. » (4).

---

(1) *Qoran*, XLVIII, 23.

(2) Les distinctions, résultant des textes sacrés, qui marquent tel ou tel acte de l'une des *cinq qualifications légales* (*el-ahkâm el-khamsa*) : obligatoire, méritoire, permis, déconseillé, interdit (voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapp. de la relig. et de la philos.*, pp. 34 à 40.

(3) On peut se demander s'il n'y a pas lieu de songer ici, une fois de plus, au « voile léger » dont Ibn Thofaïl va nous déclarer, un peu plus loin (p. 113, l. 29) qu'il a eu soin, parfois, de couvrir sa pensée.

(4) *Qoran*, LVI. 10 et 11.

Ils leur dirent adieu tous les deux, les quittèrent, et attendirent patiemment l'occasion de retourner dans leur île. Enfin Dieu, Puissant et Grand, leur facilita la traversée. Hayy ben Yaqdhân s'efforça de revenir à sa station sublime par les mêmes moyens qu'autrefois. Il ne tarda pas à y réussir ; et Açâl l'imita si bien qu'il atteignit presque au même niveau. Et ils adorèrent Dieu tous
les deux | dans cette île jusqu'à leur mort. ١٥٥

Voilà (que Dieu t'assiste d'une inspiration venant de lui ! (1)) l'histoire de Hayy ben Yaqdhân, Açâl et Salâmân. Ce récit comprend beaucoup de choses qui ne se trouvent dans aucun écrit et qu'on ne peut entendre dans aucun des récits oraux qui ont cours. Il relève de la science cachée que seuls sont capables de recevoir ceux qui ont la connaissance de Dieu, et que seuls ignorent ceux qui méconnaissent Dieu. Nous nous sommes écarté, en le publiant, de la ligne de conduite suivie par nos vertueux ancêtres, qui étaient jaloux d'un tel secret et s'en montraient avares. Ce qui nous a décidé à le divulguer et à déchirer le voile, ce sont certaines opinions malsaines apparues de notre temps, mises au jour par des philosophes de ce siècle et ouvertement exposées par eux (2), si bien qu'elles se sont propagées dans les [divers] pays, et que le mal causé par elles est devenu général. C'est pourquoi nous avons craint que les hommes faibles qui ont rejeté l'autorité des prophètes pour suivre l'autorité des fous ne s'imaginent que
ces opinions sont les secrets que l'on doit cacher | à ceux qui n'en ١٥٦
sont pas dignes, et que cela n'accroisse le goût, le vif intérêt qu'ils se sentent pour elles. Il nous a donc paru bon de faire briller à leurs yeux quelques lueurs du secret des secrets, afin de les attirer du côté de la vérité et de les détourner de cette voie. Cependant, ces secrets que nous confions à ces quelques feuilles, nous avons eu soin de les laisser couverts d'un voile léger, qui se laissera

(1) Cf. *Qoran*, LVIII, 22. — Au sujet de cette formule, voir plus loin l'Appendice II sur *Le Hayy ben Yaqdhân et l'Encyclopédie des Frères de la Sincérité*, 2e paragr. vers le début et 1re n. de ce paragr.

(2) Cette allusion semble viser, en particulier, Ibn Bâddja (voir l'Introduction d'Ibn Thofaïl, trad., p. 8, l. 2 à dern. l., et n. 3).

promptement percer par qui en est digne, mais qui demeurera d'une impénétrable opacité pour quiconque n'est pas digne d'aller au-delà.

Pour moi, je prie mes frères qui liront ce traité de recevoir mes excuses pour ma liberté dans l'exposition et mon manque de rigueur dans la démonstration. Je ne suis tombé dans ces [défauts] que parce que je m'élevais à des hauteurs où le regard ne saurait atteindre, et voulais en donner, par le langage, des notions approximatives, afin d'inspirer un ardent désir d'entrer dans la voie. A Dieu je demande indulgence et pardon ; et [je lui demande] de nous abreuver de clarté par la connaissance de Lui, car il est
١٥٧ | bienfaisant et généreux. Que la paix soit sur toi, ô mon frère à qui c'est un devoir [pour moi] de venir en aide, ainsi que la miséricorde et les bénédictions divines !

APPENDICE I

sur une autre édition égyptienne du Hayy ben Yaqdhân (addition à p. XXIX n. 1).

1 — En cours d'impression, nous recevons du Caire, juste à temps pour y faire allusion dans notre Introduction (p. XXIX, n. 1 à la fin), mais trop tard pour en parler autre part qu'en appendice, une autre édition du *Hayy ben Yaqdhân*. Titre :

كتاب اسرار الحكمة المشرقية أو رسالة حي بن يقظان استخلصها من درر جواهر الفاظ
الرئيس أبي على بن سينا الفيلسوف أبو جعفر بن الطفيل الاندلسى رحمهما الله تعالى

Éditeurs : ʿAbd el-ʿAzîz el-Khândjî et son cousin germain Mohammed Çabrî. Imprimerie d'Es-Saʿâda. Achevé d'imprimer dans le dernier tiers du mois de dhou 'l-hiddja de l'année 1327 hég. = 1909. Sans indication de lieu, mais les caractères sont ceux des éditions du Caire. Petit format, 78 pages.

2 — On y trouve le long préambule du début, commun à BP et à toutes les éditions égyptiennes ; mais elle supprime les notes et l'apostille. Elle paraît avoir été faite sur β, dont elle reproduit généralement les variantes caractéristiques.

3 — Un rapide examen donne l'impression qu'il ne faut pas s'attendre à trouver dans cette édition des variantes nouvelles offrant un certain intérêt.

APPENDICE II

(annoncé p. 1, n. 2, etc.).

Le Hayy ben Yaqdhân
et l'Encyclopédie des « Frères de la Sincérité ».

1 — La formule d'envoi du *Hayy ben Yaqdhân* : « Tu m'as demandé, *frère* généreux, *sincère*, affectionné... (1) », et une certaine analogie de quelques détails épars, permettent-elles de conclure à une influence exercée sur le roman d'Ibn Thofaïl par l'Encyclopédie des « Frères de la Sincérité (*Ikhwân eç-çafâ'*) » (2)? Cette Encyclopédie avait été introduite d'Orient en Espagne par Maslama ben Ahmed (2e moitié du Xe siècle), ou par son disciple El-Karmânî (1re moitié du XIe) (3). Ibn Thofaïl pourrait donc avoir connu, en totalité ou en partie, les cinquante et un ou cinquante-deux traités dont elle se compose.

2 — Nous relevons, en effet, dans ces riçâlas, en particulier dans le conte intitulé *Débat entre l'homme et les animaux par-devant le roi des djinn* (ou *génies*), plusieurs traits sommaires, de minime importance, que l'auteur du *Hayy ben Yaqdhân* pourrait, à la rigueur, leur avoir empruntés. Par exemple, l'île de Hayy ben

(1) Les deux mots *généreux* et *affectionné* manquent dans ACL. — Cf., dans l'envoi final : « ... je prie *mes frères* qui liront ce traité » (trad., p. 114, l. 4) ; « Que la paix soit sur toi, *ô mon frère...* » (p. 114, l. 12).

(2) Sur cette célèbre association secrète, de tendance ismaélienne et karmathe, fondée à Baçra vers 983 après J. C., voir P. Casanova, *Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins*, Journ. Asiatique, 1893, pp. 151-159 ; T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901, pp. 76-79 ; T. J. de Boer, art. *Ikhwân el-Safâ'* de l'Encyclopédie de l'Islam.

(3) Voir Miguel Asín, *El filósofo zaragozano Avempace* (Revista de Aragón, août 1900) ; *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914, p. 108, n. 1 ; G. Sarton, *Introduction to the history of science*. Baltimore, 1927-1931, 3 vol., vol. I, p. 648, l. 2-4 ; p. 668, l. 28-30 et n. *w* ; p. 715, l. 23-25.

Yaqdhân(1), comme l'île du roi des djinn(2) et l'île du griffon(3), est située « dans l'Océan Indien (4), sous l'équateur ». A la différence des animaux, les hommes naissent nus, sans plumes, poils ou laine (5). Hayy ben Yaqdhân se vêt de feuilles d'arbres (6), comme les hommes primitifs (7). Comme les hommes primitifs (8) Hayy n'a pas peur des animaux et réciproquement (9). Comme eux (10), il domestique divers animaux sauvages (11).—Mais faut-il voir là des emprunts caractérisés ? Ne faut-il pas y voir plutôt soit des traits courants de folklore, soit des emprunts directs ou indirects aux philosophes grecs (12), ou même de simples coïncidences, toutes naturelles vu l'analogie des sujets traités ?

---

(1) *Hayy ben Yaqdhân*, texte arabe, p. ٢٠ , l. 6-7 = trad., p. 18, l. 4-5.

(2) Ed. du Caire, 1347 hég. = 1928, 4 vol., vol. II, p. ١٧٤, l. 14-15 = trad. allem. de Dieterici, *Der Streit zwischen Mensch und Thier*, ein arabischen Mährchen aus den Schriften der lauteren Brüder. Berlin, 1858, p. 2, l. 23.

(3) II, p. ٢٤٦, l. 3, l. 5-6 ; ce passage, dans la trad. allem., est transporté à la p. 119, l. 24, l. 28.

(4) *El-Bahr el-akhdar, la Mer Verte* ou *Océan Vert*, c. à. d. l'Océan Indien.

(5) *Hayy ben Yaqdhân*, p. ٢٥, l. 1-2 et l. 5 = trad., p. 29, l. 25-26 ; p. 30, l. 3 ; texte du Caire, II, p. ١٧٩, l. 15-16 = trad. allem., p. 10, l. 20-21.

(6) P. ٢٦, l. 3 à l. 9 = trad., p. 30, l. 22 à l. 28.

(7) Texte du Caire, II, p. ١٧٣, l. 21 et p. ١٧٩, l. 17 = trad. allem., p. 1, l. 12 et p. 10, l. 23-24.

(8) Texte du Caire, II, p. ١٧٤, dern. l. = trad. allem., p. 3, l. 10.

(9) P. ٢٤, l. 10-11 = trad., p. 29, l. 20-21.

(10) Texte du Caire, p. ١٧٤, l. 1 et suiv. ; p. ١٧٥, l. 2-3 = trad. allem., p. 1, l. 17 et suiv. ; p. 3, l. 13-16.

(11) P. ٥٣, dern. l., à p. ٥٤, l. 2 ; p. ٥٤, l. 6, à p. ٥٥, l. 1 = trad., p. 43, l. 8 à l. 10, l. 19 à l. 29.

(12) Par exemple, Lucrèce, *De rerum natura*, livre V, v. 969, feuilles d'arbres pour se garantir des intempéries. D'autres emprunts possibles du même genre, indirects bien entendu, au livre V de Lucrèce, dont nous ne trouvons pas trace chez les *Ikhwân eç-çafâ'*, seraient encore plus frappants ; par exemple : v. 1093 et suiv., origine du feu par frottement de branches d'arbres agitées par le vent et utilisation du feu ainsi produit (*Hayy ben Yaqdhân*, p. ٤٧, l. 5 et suiv. = trad., p. 38, l. 18 et suiv.) ; v. 1008, usage de la dépouille des animaux comme vêtement (*Hayy ben Yaqdhân*, p. ٣٧, l. 5 à dern. l. = trad., p. 31, l. 3 à l. 17) ; v. 1375, imitation du chant des oiseaux (*Hayy ben Yaqdhân*, p. ٣٤, l. 7 = trad., p. 29, l. 14-15) ; etc.

3 — Quant à l'argument qu'on prétendrait tirer de l'expression : « Tu m'as demandé, *frère... sincère...* », il pècherait par la base. Aucun traité des *Ikhwân eç-çafâ'* ne débute par cette formule d'envoi ; ils débutent tous par la formule suivante, où ne figure jamais le mot caractéristique *çafî* (*sincère*) اعلم ايها الاخ ايّدك الله وايانا بروح منه « Sache, frère (que Dieu t'assiste, ainsi que nous, d'une inspiration venant de lui !)... » (1). Cette formule revient parfois au cours des traités, *in extenso*. On y rencontre aussi la formule abrégée يا أخي « *ô mon frére* ! ». Mais c'est une formule banale. On la trouve, par exemple, au début du traité d'El-Ghazâlî intitulé *Maqâcid el-falâcifa* (*Les thèses des falâcifa*) : « Tu m'as demandé, *ô mon frère*, de composer un traité... » ; on la trouve au début du traité d'Ibn Rochd *De connexione intellectus abstracti cum homine* (*Aristot... Opera... Averr... Comment...*, vol. IX, f° 155 H) : « Operam dedi, *frater* optime, ei quod petisti a me, ut tibi patefaciam... » ; Ibn Rochd, s'adressant à ses lecteurs, les appelle « *mes frères* » (2). Dans ses entretiens philosophiques avec le khalife, il disait en s'adressant à son souverain : « Écoute, *mon frère...* », simple formule courante de discussion courtoise, plutôt que marque un peu risquée de familiarité, comme Renan l'a cru (3). L'expression avait déjà le sens explétif qu'elle offre aujourd'hui dans les conversations les plus terre-à-terre de nos indigènes nord-africains, qui s'interpellent indifféremment par l'une des deux expressions *yâ radjel* (*ô homme* !) ou *yâ khouya* (*ô mon frère* !). Ils disent aussi, couramment, en parlant d'un tiers : « *qalbho çâfî* (son cœur est pur, *sincère*) », c'est-à-dire « il est de bonne foi », ce qui n'a rien de commun avec les Ikhwân eç-çafâ'

---

(1) Nous retrouvons à la fin du *Hayy ben Yaqdhân* (p. ١٥٥, l. 1 = trad., p. 113, l. 8) cette invocation : « que Dieu t'assiste d'une inspiration venant de lui ! » ; mais loin d'être propre aux *Ikhwân eç-çafâ'*, c'est tout simplement une formule qoranique (*Qoran*, LVIII, 22).

(2) « *Fratres meos* » (*Aristot... Opera... Averr... Comment...*, III De anima, f° 145 F.

(3) Renan, *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1866, p. 19, l. 16 et n. 2.

et leur formule, où d'ailleurs le mot *çafî* n'entre pas. — La formule d'Ibn Thofaïl, « *frère sincère* », n'a donc rien à voir avec les « Frères de la Sincérité ».

4 — On pourrait même être tenté de mettre en question l'authenticité de cette formule d'envoi du *Hayy ben Yaqdhân*. Nous avons des raisons de penser que le manuscrit autographe, ou celui d'où dérivent en commun tous nos manuscrits actuels, avait perdu, comme il arrive souvent, sa page de titre formant couverture et portant, outre le titre, le nom de l'auteur et le préambule : on ne peut guère expliquer autrement la fausse attribution de la riçâla d'Ibn Thofaïl par les copistes tantôt à Ibn Sînâ, tantôt à Ibn Sabʿîn, le titre fantaisiste de A, le long préambule, manifestement apocryphe, de BP et des éditions du Caire, la sécheresse insolite du préambule de ABC. Où s'arrêtait cette mutilation du début ? avant, ou après la formule d'envoi ? La formule que nous connaissons n'aurait-elle pas été, elle aussi, forgée, non sans maladresse, en souvenir vague des Ikhwân eç-çafâ', qui, eux, s'abstenaient d'introduire dans la leur le mot *çafî*, par un premier copiste comblant à sa façon la lacune initiale pour offrir à l'acheteur éventuel un manuscrit complet ? Un doute peut donc subsister touchant l'authenticité de cette formule. Cependant, comme le texte qui la suit forme avec elle un début parfaitement cohérent et topique, il serait, en somme, arbitraire de la rejeter comme apocryphe : sans doute commençait-elle avec la première ligne de la première page du manuscrit restée intacte, en sorte que la mutilation s'est arrêtée juste avant elle. Au surplus, dans la présente discussion, cette authenticité est dénuée d'importance, puisque, nous l'avons montré, on ne peut tirer argument de cette formule banale pour conclure à une influence de l'Encyclopédie des « Frères de la Sincérité ».

5 — Quant aux doctrines, aucune, dans le *Hayy ben Yaqdhân*, ne porte l'empreinte spécifique du système des Ikhwân eç-çafâ' : par exemple de leur théorie de l'Ame universelle, qui au jugement dernier doit se résorber en Dieu ; de la matière considérée comme une émanation divine ; de l'éternel retour, de leur

théorie pythagorico-mystique des nombres appliquée à l'explication de l'Univers ; des diverses superstitions dont ils n'ont pas su, ou n'ont pas voulu affranchir leur Encyclopédie de vulgarisation à tendances politiques. Ibn Thofaïl, du reste, a pris soin d'indiquer ses sources, qui sont toutes postérieures aux Ikhwân eç-çafâ'. Dès la première phrase de son Introduction, c'est-à-dire dans la formule d'envoi, il spécifie que l'objet de sa riçâla est de répondre à la demande de son correspondant, désireux de connaître, dans la mesure du possible, « les secrets de la philosophie illuminative communiqués *par Ibn Sînâ* ». A la fin de l'Introduction, il ajoute qu'il a tiré ses doctrines des paroles d'*El-Ghazâlî* et d'*Ibn Sînâ*, en les rapprochant les unes des autres, en les confrontant avec celles des philosophes *de son temps*, puis en les vérifiant lui-même, d'abord par l'investigation spéculative, ensuite par l'intuition extatique (p. ١٨, l. 5 à l. 10 = trad., p. 16, l. 7 à l. 15). Nulle part il ne fait la moindre allusion aux Ikhwân eç-çafâ'.

6 — En résumé, nous n'avons pu découvrir, malgré quelques rares et vagues analogies de détail, aucune raison valable d'attribuer à l'Encyclopédie des Frères de la Sincérité une influence, avouée ou inavouée, directe ou indirecte, sur les doctrines, ou même sur certains détails épars du *Hayy ben Yaqdhân*. Nous doutons qu'un dépouillement plus complet, une étude plus approfondie des quatre volumes compacts de cette Encyclopédie, puisse modifier essentiellement cette conclusion générale.

APPENDICE III

sur une prétendue citation philosophique d'Ibn Thofaïl par Ibn Rochd, et en général sur leur mutuelle appréciation (addition à p. 11, n. 4).

1 — Dans son livre intitulé *Le système du Monde*. Paris, 1913-1917, 5 vol., vol. IV, pp. 531-532, P. Duhem dit, en parlant d'Ibn Thofaïl (1) : « Averroès nous apprend... dans son Commentaire au livre III du *De anima* d'Aristote, summa I, cap. I, comm. 5, ... qu'Ibn Thofaïl s'était élevé contre l'opinion d'Alexandre [d'Aphrodisias] selon laquelle l'intelligence en puissance était chose formée par l'union des éléments corporels ou tout au moins vertu [= faculté] unie au corps ; comme Ibn Bâdja, il avait identifié cette intelligence avec l'imagination... ; il ne semble pas, cependant, qu'il soit arrivé à se convaincre de la doctrine formellement affirmée par son prédécesseur ; dans son roman philosophique... il enseigne que les essences séparées ne peuvent être dites ni une ni plusieurs ; elles échappent aux catégories logiques et discursives, en particulier à la catégorie du nombre. Ibn Thofaïl gourmande « ces chauves-souris dont le soleil blesse les yeux (2) » et qui prétendent transporter au Monde intellectuel des modes de raisonnement inadmissibles hors du Monde des corps. C'est par l'extase seule que le solitaire prend connaissance du premier de ces deux Mondes ; mais lorsqu'il revient à lui, il se retrouve dans le Monde sensible ; car, ajoute l'auteur, ce bas-Monde et le Monde supérieur sont comme deux co-épouses d'un même mari ; celui-ci ne peut plaire à l'une sans irriter l'autre (3) ».

(1) Dans l'Avant-propos de sa traduction espagnole du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl (p. 23, n. 17), González Palencia, touchant l'attitude d'Ibn Thofaïl en face du problème de l'unité de l'Intellect, renvoie, sans commentaire, à ce passage de Duhem.

(2) Voir trad., p. 90, l. 9-10.

(3) Voir trad., p. 96, l. 5-6.

2 — Mais cette prétendue citation d'Ibn Thofaïl par Ibn Rochd repose sur une méprise dont il n'est pas malaisé de retrouver l'origine et la genèse. Duhem s'est fié sans réserve à la première des deux traductions latines d'Averroès (*Aristot... Opera... Averr... Commentarii*, III, De anima), confrontées sur deux colonnes, l'*Antiqua translatio*. Or cette traduction, telle qu'elle nous est parvenue, est ici (f° 144 DE) fautive. « Abubacher autem, dit-elle, et Avempace videtur (*sic*, au singulier) intendere in manifesto sui sermonis, quod intellectus materialis est virtus imaginativa... Abubacher autem videtur intendere istud, fugiendo impossibilia contingentia Alex. [= Alexandro], scilicet quod... ». L'incohérence grammaticale de la première phrase latine suffit à nous mettre en garde. Or, on sait qu'Avempace (Ibn Bâddja) portait lui aussi, comme Ibn Thofaïl, le surnom d'Abou Bekr, et que par ce surnom, employé seul, d'Abubacher (prononcé Aboubaker), les scolastiques latins désignaient couramment Ibn Bâddja (1). Averroès a voulu dire évidemment, dans la seconde phrase latine, que *l'inventeur* de cette solution (Abubacher = Ibn Bâddja et non Ibn Thofaïl) l'a imaginée pour éviter les apories auxquelles se heurtait l'opinion d'Alexandre. Il est donc évident qu'au début de la première phrase latine Abubacher désigne aussi Avempace [Ibn Bâddja et non Ibn Thofaïl] ; que les deux mots suivants, « et Avempace », sont une glose interpolée ; que *videtur*, au singulier, est la leçon correcte et qu'il n'y a pas lieu de la corriger en *videntur* au pluriel ; qu'il faut, en fin de compte, rétablir comme suit la première phrase latine : « Abubacher [= Ibn Bâddja] autem videtur intendere... », et que, dans tout ce passage, il n'est pas question d'Ibn Thofaïl. On aperçoit clairement ce qui

(1) Nous verrons plus loin que les trois seules fois, à notre connaissance, où il a voulu vraiment désigner Ibn Thofaïl, Ibn Rochd a pris soin de l'appeler « Abubacher *filius Tophail* (II *Meteorologicor.*, f° 441 F) ou Abubechr *Abentofil* (nous ne retrouvons plus dans les dix volumes des Commentaires d'Averroès ce passage, que nous avions relevé malheureusement sans référence précise), ou encore Ahuberti *Auensufu* [lire Abubechr *Auentofil* et voir plus loin, 7e n. du paragr. 4]. — Ibn Thofaïl lui-même appelle couramment Ibn Bâddja *Abou Bekr* tout court : voir trad., p. 4, l. 10 ; p. 7, l. 2-3 ; p. 8, l. 2.

est arrivé. Sur un manuscrit, disparu depuis, de la traduction latine, un lecteur a écrit en marge, à titre d'explication, d'ailleurs exacte, du nom Abubacher : « *s.* [= scilicet] *Avempace* [= *à savoir Ibn Bâddja*] » ; et le copiste suivant, prenant cette glose pour la réparation d'une omission, et l'abréviation *s.*, sans doute mal écrite, pour l'abréviation de *et*, a interpolé cette conjonction fausse et ce nom dans son texte, sans changer le nombre du verbe *videtur*. — Ces conclusions, qui résultent du seul examen du texte même de l'*Antiqua translatio,* reçoivent d'ailleurs une éclatante confirmation si on prend la peine de jeter les yeux, dans la colonne de droite, sur la traduction, généralement meilleure, de Jacob de Mantoue : « *Avempace* autem, ut ex ejus verborum apparentia colligi potest, videtur opinari intellectum materialem esse virtutem imaginativam... *Avempace* autem videtur esse ita imaginatus, ut evitaret illa impossibilia quae contra Alex. [= Alexandrum] insurgebant, nempe quod... ». Il est donc certain que dans tout ce passage Averroès ne parle que d'Avempace [Ibn Bâddja] et reste muet sur Ibn Thofaïl (1).

---

(1) Dans le passage de Duhem que nous avons reproduit au début de cet Appendice et que nous venons de critiquer, il nous importait seulement de signaler, pour en tirer argument dans la question que nous allons aborder maintenant, la méprise touchant une prétendue citation d'Ibn Thofaïl, d'ordre philosophique, par Ibn Rochd. Mais cette méprise conduit Duhem à une erreur d'interprétation de la doctrine d'Ibn Thofaïl que nous ne pouvons nous dispenser de relever ici. Selon lui, il y aurait eu dans la pensée d'Ibn Thofaïl, quant à la nature de l'intellect en puissance, un flottement, un revirement : Ibn Thofaïl aurait adhéré d'abord, comme en ferait foi la prétendue citation, à l'opinion d'Ibn Bâddja suivant laquelle l'intellect en puissance est identique à l'imagination ; et plus tard, dans son *Hayy ben Yaqdhân*, il aurait pris le contre-pied de cette opinion. — Mais même dans l'hypothèse, désormais sans fondement, où Ibn Thofaïl aurait primitivement admis cette identification, l'agnosticisme transcendant qu'il étale dans son roman ne constituerait en aucune façon un revirement : les deux thèses, chez lui, apparaissent comme parfaitement conciliables, pourvu qu'on se rappelle la distinction qu'il établit entre deux sens du mot *'aql*, raison. Au premier sens, la Raison éternelle, séparée de toute matière, source de l'intuition extatique, et appelée par les autres falâcifa *Intellect actif*, est absolument étrangère à l'imagination. Au second sens, la raison raisonnante ou spéculative, source des concepts et des raisonnements discursifs (trad., p. 91, l. 8 à l. 14), soumise aux catégories logiques, et seule connue de

3 — La rectification de cette méprise a son importance touchant une question que l'occasion se présente ici de poser et de discuter.

4 — Ibn Thofaïl, comme on sait, fut le protecteur d'Ibn Rochd (1). Cependant, pas une seule fois Ibn Thofaïl n'a nommé son illustre successeur. A peine rencontre-t-on, dans l'Introduction du *Hayy ben Yaqdhân*, deux vagues allusions qui pourraient viser Ibn Rochd. « Quant à nos contemporains, dit la première, ils sont encore en voie de développement (2) ». La seconde parle d'un reproche grave adressé à un certain passage d'El-Ghazâlî par « un [commentateur, ou critique] récent », qui pourrait être Ibn Rochd (3). — D'autre part, dans les écrits d'Ibn Rochd soit en arabe soit en traduction latine, nous trouvons cité, mais trois fois seulement, le nom d'Ibn Thofaïl, et c'est à propos de questions non philosophiques : la première fois (4), à propos d'une question de géographie astronomique traitée par « son contemporain (5) Abou Bekr Ibn Thofaïl », celle des zones de la terre et des régions

---

ces « chauves-souris dont le soleil blesse les yeux », est appelée *cœur* (*qalb*) par Ibn Thofaïl, qui la définit *la forme de l'esprit animal* (trad., p. 87, l. 18-19) : elle résulte de l'action de l'Intellect actif sur les sens, dépend des organes corporels et périt avec eux ; elle a pour matière les sensations, donc l'imagination, avec laquelle, ce semble, rien n'empêcherait Ibn Thofaïl de l'identifier. Seulement, Ibn Thofaïl s'est abstenu de formuler expressément cette identification : ici encore, il a simplifié les questions, il a évité certaines précisions controversables, certains termes trop techniques ; il a fui toute discussion inopportune.

(1) Voir ci-dessus, Introduction, p. IV, l. 3 à l. 9 : *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 8 à 19.

(2) Trad., p. 11, l. 21-23.

(3) Voir trad., p. 15, n. 4, p. 16, n. 1, et en particulier, dans l'article de Gairdner qui s'y trouve cité, la n. 2 de la p. 146.

(4) *Aristot... Opera... Averr... Comment...*, II Meteorologicor., f° 441 F.

(5) « *Socius* noster [et non *amicus* noster] Abubacher filius Tophail ». Munk (*Mél. de philos. juive et arabe*, p. 412, l. 7) traduit « son ami ». Mais *socius* rend probablement le mot arabe *tirb* (au plur. *atrâb*), ou le mot *çâhib* (au plur. *açhâb*), qui signifient soit *ami*, soit simplement *contemporain* ; et ce dernier sens paraît ici plus vraisemblable, car après avoir parlé des anciens, d'Aristote, d'Alexandre, Averroès vient d'appeler également « socius noster » un autre auteur musulman, indiquant seulement par l'épithète « socius noster » qu'il

habitables ou inhabitables (1) ; une autre fois, à propos d'une série de lettres adressées par Ibn Rochd à « son contemporain » Ibn Thofaïl pour lui remontrer, d'ailleurs avec succès, le tort qu'il avait eu de croire que la définition discriminative des aliments et des médicaments donnée par Ibn Rochd prenait à peu près le contre-pied (« quasi contrarium ») de la définition de Galien (2). Mais nous n'avons pu relever dans ses écrits, une fois écartée la méprise ci-dessus signalée, aucune référence, aucune allusion, aux doctrines philosophiques d'Ibn Thofaïl (3). Il ne nomme

---

passe maintenant des anciens à des contemporains. Par contre, quand il veut dire que le célèbre médecin Abou Merwân Ibn Zohr [qu'il qualifie couramment d'*admirable* : *a mirabili* Auenmarua Abynzoar (V Colliget, f° 101 F) ; *mirabilis* Auenmaruam Abumeron (c'est une redite) Auenzoar (ibid., f° 103 C) ; *mirabilis* Auenzoar (VI, f° 139 E ; VII, f° 170 D) ; *noster mirus* Auenzoarus (De sanitate tuenda, f° 202 M)] est son ami, il ne l'appelle pas, en traduction latine, « *socius* noster », mais noster *carissimus* Abumeron Auenzoar (ibid., f° 144 DE) ; *charus* [= *carus*] Auenzoarus (De ratione curandorum morborum, f° 208 F) ; etc.

(1) Il s'agit, bien qu'Ibn Rochd ne le dise pas expressément, d'un long passage du *Hayy ben Yaqdhân*, au début du récit (voir *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 26, n. 2 ; p. 57, l. 8 à l. 10 et n. 3).

(2) V Colliget, f° 87 C : « unus ex nostris *sociis*, qui nominatur Ahuberti Auensufu... ». On avait, dès longtemps, deviné dans ce logogriphe le nom d'Ibn Thofaïl (voir Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 79, l. 6 à l. 8), mais il reste à donner la justification de cette lecture, à savoir : Abubechr *Auentufil* [= Abu Bekr Ibn Thofaïl]. Le copiste fautif a pris le *t* d'*Auentufil* pour un *s*, lettre qui, dans cette ancienne écriture latine soit manuscrite soit imprimée, a la forme d'un *f* non barré, facile à confondre avec celle d'un *t*, et il a pu facilement lire *fu* la syllabe finale *fil*, si les deux dernières lettres étaient mal formées ou entamées par un trou de vers. On sait, d'autre part, que les traducteurs de cette époque, juifs espagnols, ou chrétiens sous l'influence de leurs collaborateurs les juifs espagnols, lisaient *Aben*, qu'ils prononçaient *Aven* et qu'ils écrivaient *Auen*, le mot arabe *Ibn*. — Notons que le *Colliget* [*Kolliyyât fî'th-thibb*, *Généralités sur la médecine*] est antérieur à l'année 1162 (Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, p. 429, n. 3 ; Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 61, l. 8 et n. 3). Il résulte donc du texte de la présente mention d'Ibn Thofaïl par Ibn Rochd que ces deux célèbres médecins étaient déjà en relations épistolaires sept ans au moins avant la présentation d'Ibn Rochd au khalife Youçof par Ibn Thofaïl (1169). Cette remarque est à joindre à la biographie de ces deux grands penseurs, bien pauvre de faits et de dates.

(3) Ibn Rochd a nommé une troisième fois Ibn Thofaïl («Abubechr Abentofil» dans la trad. latine, voir ci-dessus, 1^re^ n. du paragr. 2) ; mais, ici encore, il ne

d'ailleurs jamais explicitement le *Hayy ben Yaqdhân*. Cette ignorance mutuelle, presque complète et vraisemblablement voulue, de deux grands philosophes contemporains, dont nous connaissons par ailleurs les relations de protecteur à obligé, n'apparaît-elle pas comme une sorte d'énigme ?

5 — L'énigme, cependant, ne nous semble pas indéchiffrable.

6 — D'abord, rien ne nous dit qu'il se soit jamais établi entre ces deux hauts personnages une véritable intimité ; on est même libre de se demander si, entre la présentation d'Ibn Rochd au khalife par Ibn Thofaïl (1168-1169) et la publication du *Hayy ben Yaqdhân* (1), il ne serait point survenu entre eux certains

---

s'agissait point de philosophie. — Au début de l'Introduction (Prooemium) du Colliget, f° 1 B, Averroès dit, en un passage dont le latin est très obscur, qu'il a écrit ce livre « sur un ordre de son noble maître *Audelach Sempse*, à Mirelmomini [lire Amiralmominin, Emir el-mou'minîn, Chef des croyants, c. à. d. khalife] de Maroc, inspiré par ses *philosophes* (suorum *Philosophorum*) *Auosait* et *Auenchalit* [Avenkhalîd == Ibn Khalîd ?] ». Nous ne signalons ce passage que pour l'écarter. A la différence de *Auensufu* dans la note précédente, *Auosait* ne peut être lu *Aventofail* ou *Aventofil* : il faut lire, peut-être, *Abusaid* [*Abou Sa'îd* ou *Abou Zéid*]. Une leçon *Ibn Thofaïl* serait ici, d'ailleurs, problématique et arbitraire pour d'autres raisons encore. Puisque le *Colliget* est antérieur à 1162 (voir la note précédente), le khalife en question, dont Ibn Thofaïl aurait été l'un « des *philosophes* », ne pourrait être que le premier souverain almohade, 'Abd el-Mou'men, proclamé khalife en 1130 et mort en 1163. Mais sous la forme désespérément altérée, *Audelach* [*'Abdallah* ?] *Sempse*, nous ne voyons vraiment pas comment on pourrait retrouver le nom du premier khalife almohade Abou Mohammed 'Abd el-Mou'men Ibn 'Alî.En outre, le mot rendu en latin par *Philosophorum* est évidemment le mot *hokamâ'*, pluriel de *hakîm*, qui signifie soit *philosophe*, soit *médecin*, et ce dernier sens est ici beaucoup plus vraisemblable, puisqu'il s'agit d'une invitation à écrire un traité de caractère purement médical. Mais Ibn Thofaïl n'a été médecin que du deuxième souverain almohade, Youçof, et du troisième, Ya'qoub. En tout cas, même dans l'hypothèse indéfendable où il s'agirait ici d'Ibn Thofaïl, il ne serait cité qu'à titre de médecin, sans aucune allusion à ses doctrines philosophiques ou à sa qualité de philosophe. — Notons que ce début du *Colliget* porte en marge une note latine imprimée signalant que « quelques exemplaires hébreux n'ont point ce Prooemium ». S'il subsiste aujourd'hui un ou plusieurs manuscrits hébreux où cette Introduction figure, peut-être qu'un hébraïsant, y trouvant ce passage sous une forme moins altérée, pourrait définitivement le tirer au clair.

(1) Voir pour ces dates, Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 12 à 17 (p. 12, av. dern. l., corriger une faute d'impression en lisant Ibn Thofaïl au lieu d'Ibn Rochd) ; pp. 41 à 43.

froissements, car nous ne savons rien sur la nature de leurs relations ultérieures. On pourrait alléguer aussi que les philosophes musulmans se montrent en général peu enclins à invoquer l'autorité de leurs contemporains : ils déclarent qu'il n'apparaît guère dans le monde qu'un seul vrai philosophe par génération (1), et chacun d'eux est porté à sous-entendre que cet unique « vrai philosophe » de sa génération, c'est lui-même.

7 — Mais nous apercevons des raisons plus topiques et plus solides, que pouvaient avoir Ibn Rochd et Ibn Thofaïl pour ne point se citer entre eux. D'une part, à la date où Ibn Thofaïl écrivait son *Hayy ben Yaqdhân*, c'est-à-dire, probablement, peu d'années après la présentation d'Ibn Rochd au khalife (2), le renom philosophique d'Ibn Rochd, qui d'ailleurs ne devait jamais devenir très grand chez ses coreligionnaires, était bien loin d'avoir acquis l'éclat dont il rayonna plus tard dans le monde chrétien. On sait qu'Ibn Rochd ne composa d'abord (1169 et années suivantes) que des paraphrases d'Aristote et des commentaires moyens, réservant pour la dernière période de sa vie ses grands commentaires (3) et ses grands ouvrages philosophiques (4). Ibn Thofaïl ne pouvait donc voir en lui, au moment où il écrivait son *Hayy ben Yaqdhân*, qu'un philosophe débutant, donnant, sans doute, de belles espérances, mais « encore en voie de développement (5) », et qu'il eût été prématuré de citer. D'autre part Ibn Rochd, rationaliste accompli, si fidèle à ce qu'il croit être les doctrines d'Aristote son maître, Ibn Rochd, argumentateur si exigeant quant au caractère rigoureusement technique et démonstratif des preuves, ne devait-il pas, en son for intérieur, condamner sévèrement l'agnosticisme dédaigneux, le mysticisme effréné d'Ibn

(1) *Hayy ben Yaqdhân*, trad., p. 9, l. 26-27 et n. 3 ; *Aristot... Opera... Averr... Comment...*, De animae beatitud., f° 152 F.

(2) Voir l'avant-dernière note ci-dessus.

(3) Voir Renan, *Averr. et l'averroïsme*, p. 60-61.

(4) Voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapp. de la relig. et de la philos.*, p. 130, n. 3 ; Bouyges, *Averroès, Tahafot at-tahafot*, Notice, p. XI.

(5) *Hayy ben Yaqdhân*, trad., p. 11, l. 22-23 et n. 4.

Thofaïl, et pouvait-il prendre bien au sérieux les exposés exotériques, les simplifications voulues, les épisodes symboliques, la terminologie relâchée de notre vulgarisateur, qui croit lui-même devoir s'en excuser à la fin de son roman ? Si donc Ibn Rochd, aux yeux d'Ibn Thofaïl, n'était pas encore un philosophe qualifié, digne d'être cité, et au besoin discuté, à côté d'Aristote, de Thémistius, d'Alexandre, d'Ibn Sînâ, d'Ibn Bâddja, à son tour Ibn Thofaïl, aux yeux d'Ibn Rochd, ne pouvait guère passer que pour un philosophe disqualifié par le fond de ses doctrines et par le ton dialectique, ou même oratoire, de ses expositions, un amateur philosophe, un aimable conteur frotté de philosophie. Aucun de ces deux grands esprits ne devait se croire fondé à citer l'autre à titre d'autorité philosophique. Et après tout, en s'abstenant de citer Ibn Thofaïl philosophe, dont il se serait cru obligé de relever, à chaque pas, les « erreurs » de doctrine et les fautes de méthode, comme il le fait si vertement à l'encontre d'El-Ghazâlî, d'Ibn Sînâ et d'autres falâcifa, en ne le nommant qu'à propos de questions d'ordre scientifique, étrangères à la philosophie, peut-être Ibn Rochd a-t-il voulu, à sa façon, donner à son protecteur une marque muette de sa reconnaissance.

APPENDICE IV

sur le double sens de l'expression « os stomachi » (addition à p. 35, n. 1).

1 — Dans les passages d'Averroès que nous avons cités p. 35, n. 1, l'expression «*os stomachi* [os de l'estomac]» désigne, sans conteste, un prétendu cartilage osseux situé à la racine ou base du cœur, c'est-à-dire au haut, du côté opposé à la pointe, cartilage destiné à supporter le poids du cœur en reliant ses divers ligaments, et appelé *os de l'estomac* à cause du voisinage de cet organe.

2 — Mais en d'autres passages, beaucoup plus nombreux, d'Averroès (1), l'expression «os stomachi» désigne une partie d'organe tout-à-fait différente, appartenant non plus au cœur mais à l'estomac lui-même. L'expression « os stomachi » est donc ambiguë. Mais l'ambiguïté n'existe qu'au nominatif et à l'accusatif du mot «os» : à tous les autres cas elle disparaît. Car au premier sens il s'agit du substantif neutre *os*, gén. *ossis*, dat. *ossi*, abl. *osse*, qui signifie *un os* ; au second sens, il s'agit du substantif, également neutre, *os*, gén. *oris*, dat. *ori*, abl. *ore*, qui signifie *une bouche*, et qui désigne l'orifice supérieur de l'estomac ou orifice d'entrée, que nous appelons aujourd'hui *le cardia* : et d'ailleurs, même

---

(1) Dans le *Colliget*, Averroès n'emploie pas une seule fois, telle quelle, l'expression *os stomachi* pour nommer l'*os de l'estomac* ; il ne le désigne qu'une fois sous la forme « osse cartilaginoso » [à l'ablatif] (I, f° 5 G) et une autre fois sous la forme « res una similis chartilagini » (I, f° 11 B) ; tandis qu'il y emploie quarante-cinq fois, au second sens, dont nous allons parler, cette expression « os stomachi », et la remplace en outre cinq fois par une expression équivalente : « *orificium* stomachi » (I, f° 6 I, l. 8, l. 9 ; f° 8 B ; VII, f° 153 F, f° 157 C), « in ore *ventriculi* [en latin et en français ventricule était autrefois synonyme d'estomac] » (V, f° 123 F ; cf. De sanitatis functionibus, f° 184 B, f° 185 E ; De sanitate tuenda, f° 202 M, f° 203 A, f° 206 A).

lorsque, dans cette expression, le premier mot se trouve à l'un des deux cas ambigus, c'est-à-dire sous la forme «*os*», le contexte ne laisse aucun doute et indique toujours quelle est celle des deux parties d'organe dont il s'agit. Au surplus, cette ambiguïté relative n'est imputable qu'à la langue latine et aux traducteurs latins ; elle n'existait pas en arabe, où les deux mots désignant d'une part *un os* «ʿadhm» et d'autre part une *bouche* ou *orifice* «fam» n'offrent aucune ressemblance (1). Il eût été pourtant bien simple d'éviter toute confusion, en rendant toujours *fam el-maʿida,* non point par *os stomachi,* mais par *orificium stomachi,* comme l'a fait, cinq fois seulement, le traducteur lui-même du *Colliget* (2). — Notons que le voisinage de ces deux organes si différents, l'estomac et le cœur, a donné lieu à une contamination sémantique double, qui n'a pas encore disparu complètement, entre les expressions qui désignent deux de leurs parties : alors que les anciens ont appelé «*os de l'estomac*» une partie *du cœur,* d'ailleurs plus ou moins chimérique, nous n'avons pas cessé de désigner par le mot grec *cardia* (*cœur*) l'orifice d'entrée *de l'estomac.* En réalité, ce n'est pas la base du cœur, mais sa pointe, qui voisine de près avec le cardia, dont il n'est séparé que par la faible épaisseur du diaphragme. Cette disposition justifie donc l'appellation du cardia, mais elle ne justifiait guère l'appellation d'*os de l'estomac* donnée par les anciens, Grecs et Arabes, à une partie du cœur distante de l'estomac de toute la hauteur du cœur. Les anciens croyaient-ils, à tort, que ce qu'ils appelaient *os de l'estomac* et ce que nous appelons *cardia* étaient réellement contigus ?

---

(1) Nous trouvons à plusieurs reprises dans le *Qânoun fî'th-thibb* d'Ibn Sîna [Avicenne], dont le texte arabe, heureusement, n'a pas disparu comme celui du *Colliget* d'Averroès, l'expression *fam el-maʿida, la bouche de l'estomac* : 1re *maqâla* du 11e *fann*, p. ٤١٢ , l. 34 ; p. ٤١٠ (lire ٤١٥), l. 16, l. 17-18, l. 18, l. 22, l. 38, l. 41 ; etc. — Quant à l'orifice de sortie de l'estomac, que nous appelons *pylore* (πυλωρός = portier), il était appelé en arabe *el-bawwâb, le portier*, parce qu'il n'ouvrait passage aux aliments, de l'estomac dans l'intestin, qu'après digestion dans l'estomac, ou encore *el-bâb, la porte* ; en latin « *portanarium* et in Arabico *albeb* (lire *el-bâb*) » (I Colliget, f° 11 F, cf. f° 6 H, f° 11 H), ou encore *porta* (II f° 20 K), *porta stomachi* (III f° 41 H).

(2) Voir la 1re n. du présent paragr. 2.

Il se peut. Les Grecs, on le sait, pratiquaient assez peu et peu minutieusement la dissection humaine. Les Arabes s'en sont abstenus pour des raisons d'ordre religieux, et n'ont guère fait que répéter, sur ces questions, les livres des Grecs (1). Peut-être cette hérésie anatomique trouverait-elle son explication dans l'affaissement et le déplacement considérable d'organes qui se produit chez les cadavres entre le moment de la mort et celui de la dissection, déplacement dont les anciens anatomistes n'auraient pas tenu compte.

3. — Dans les passages, très nombreux, où l'expression « *os* (ou *orificium*) *stomachi* » (ou *ventriculi*) désigne l'orifice d'entrée de l'estomac, cette ouverture apparaît comme un organe important, en relation avec tous les organes nobles, et jouant par suite un grand rôle dans la santé ou dans les maladies. Il donne accès dans l'estomac aux aliments qui arrivent de la bouche par l'œsophage (2). Il est sensible (3), parce que les nerfs y abondent (4). Il est le siège de l'appétit (5) : ce sentiment s'y produit quand le besoin d'aliment des membres exerce sur le foie une attraction qui se transmet à cet orifice (6), ou quand la rate, qui l'avoisine, y déverse, par un conduit, une petite quantité d'atrabile, qui l'excite par son acidité (7). Il est sujet à la nausée quand il se refroidit (8) ; un éternuement violent peut, en le relâchant, provoquer

---

(1) Il est même douteux, quoi qu'en dise Ibn Abî Oçaïbi'a, que chez les musulmans, vers l'an 836, un médecin chrétien, le célèbre Yohannâ Ibn Mâçawaïh, à défaut de cadavres humains, se soit avisé de disséquer des singes. Voir Edward G. Browne, *Arabian medicine.* Cambridge, 1921, pp. 36-37 (dans la 2e leçon) ; le Dr H. P. J. Renaud, Directeur d'Etudes à l'Institut des Hautes Etudes de Rabat, a publié une traduction française, avec notes, de cet ouvrage de Browne : *La médecine arabe.* Paris, 1933.

(2) II Colliget, f° 20 C.

(3) II, f° 25 D ; III, f° 50 F ; IV, f° 67 F, f° 69 B.

(4) IV, f° 85 A.

(5) III, f° 49 G ; IV, f° 79 E ; et aussi de la soif : De sanit. function., f° 189 H (os *ventriculi*).

(6) III Colliget, f° 49 K.

(7) II, f° 19 GH ; De sanit. function., f° 184 B.

(8) VII Colliget, f° 147 B.

le vomissement (1). Il est en relation avec divers organes : avec le cœur (2), avec le foie (3), avec la rate (4), avec le cerveau (5). C'est un organe délicat, qui exige des précautions dans l'alimentation (6) et dans l'usage des médicaments (7). Il est sujet à des inflammations (8), à des ulcères (9) ; dans les maladies suraiguës, les humeurs se corrompent en majeure partie autour de cet *orifice de l'estomac* (*orificium stomachi*) (10). C'est principalement autour de lui qu'est localisée la matière de certaines fièvres (11). Bien que ce soit un organe de complexion chaude (12), le médecin doit éviter de trop le refroidir quand il est atteint d'une maladie chaude, à cause de sa liaison avec le cerveau, qui est un organe froid (13).

4 — Telles sont les principales caractéristiques de l'*os stomachi* orifice d'entrée de l'estomac, qu'il ne faut point confondre avec l'*os stomachi* os cartilagineux placé à la base du cœur, auquel Ibn Thofaïl a fait une vague allusion (voir trad., p. 35, l. 1-2 et n. 1, cf. l. 12 à l. 15).

(1) III, f° 47 G.

(2) III, f° 45 A.

(3) III, f° 49 K.

(4) I, f° 12 A ; III, f° 49 KL.

(5) III, f° 48 D ; f° 56 D ; IV, f° 81 G ; cette connexion est assurée par un nerf qui va de l'un à l'autre : III, f° 39 E.

(6) Par exemple, les prunes le débilitent un peu, bien qu'assez peu (*parum*) : V, f° 103 E.

(7) Par exemple, l'aloès est un purgatif qui ne nuit point à cet organe par sa stypticité (V, f° 105 F), mais la [racine, purgative, de] bétoine lui est nuisible par son amertume (V, f° 104 B) ; l'eau d'orge, le sucre de vinaigre, et en général les substances acides lui nuisent, à moins que le médecin n'ait soin de neutraliser la nocivité de ces divers remèdes en y mêlant d'autres substances appropriées (VI, f° 139 F ; VII, f° 152 IK ; De ratione curandor. morbor., f° 216 F).

(8) VII, f° 149 I.

(9) III, f° 56 E ; IV, f° 85 A ; VII, f° 165 A.

(10) VII, f° 153 EF.

(11) IV, f° 73 E.

(12) VII, f° 146 L, l. 4-5.

(13) V, f° 123 F ; VII, f° 146 L, l. 1 à l. 6. — Le cerveau est le plus froid de tous les organes (II De partib. animalium, texte d'Aristote, f° 136 M) ; il a pour office de tempérer la chaleur venant du cœur par les artères avec le sang et les esprits animaux (ibid., Aristote, f° 137 E ; Averroès, f° 138 L ; II Colliget, f° 31 H ; De sanit. function., f° 181 C, f° 183 B, f° 189 D).

APPENDICE V

sur les qualités premières des quatre éléments (addition à p. 19 n. 2).

Dans leur théorie des corps du monde sublunaire, les falâcifa, à la suite d'Aristote, font intervenir sans cesse «les quatre *qualités premières* (الكيفيات الأول) [des corps simples ou éléments]: la chaleur et le froid, l'humidité et la sécheresse, dont dérivent, selon les physiciens, toutes les qualités sensibles... y compris la pesanteur et la légèreté» (El-Khowarezmi, *Liber mafâtîh al-olûm*, éd. van Vloten, p. ١٣٧, l. 6 à l. 9). A la différence de la chaleur et du froid, qui sont des qualités actives, de la sécheresse et de l'humidité, qui sont des qualités passives, la pesanteur et la légèreté ne sont ni actives ni passives, selon Aristote, commenté par Averroès (1), ce qui signifie, sans doute, qu'elles ne produisent directement aucune des autres qualités ni ne sont produites directement par elles. On peut bien dire, cependant, que le chaud ou le froid, par exemple, produisent le pesant ou le léger, mais c'est à condition d'entendre qu'elles les produisent *par accident*, comme un homme détermine la chute d'un corps lourd en ôtant une colonne qui le supportait, ou détermine le mouvement ascendant d'une outre pleine d'air placée au fond de l'eau, en enlevant une pierre qu'on avait posée sur cette outre pour l'empêcher de remonter à la surface (2). Si donc ces qualités premières produisent la pesanteur ou la légèreté, c'est indirectement, en supprimant l'obstacle qui s'opposait à la réalisation du

---

(1) Voir *Aristot... Opera... Averr... Comment.*, II De gener. et corrupt., f° 372 M - 373 A ; f° 374 C ; etc., et la Tabula Zimarae, Quatuor primis qualitatibus... etc., au mot Quatuor, sous la lettre Q (avec références), f° 343 v°, col. 1.

(2) VII Physicor., comm. 32, f° 371 G.

mouvement spontané de tel élément vers le bas, ou de tel autre vers le haut, pour regagner son lieu naturel, dont il a été préalablement éloigné *par contrainte*. Mais ce mouvement naturel, spontané, primitif, essentiel, se produit directement en chacun des éléments, en vertu de sa *forme*. Il y aurait donc, en réalité, non pas quatre, mais plutôt six « qualités premières ». Ibn Thofaïl, selon sa coutume, se garde d'aborder les longues discussions auxquelles donne lieu ce point sujet à controverse ; mais il semble bien faire implicitement de la pesanteur et de la légèreté les deux qualités des éléments les plus fondamentales après l'étendue et avant les quatre qualités dites premières. Il s'abstient d'énoncer le nombre des *qualités premières*, et même d'employer cette expression (1).

---

(1) Trad., p. 48, l. 9, à p. 56, l. 5.

APPENDICE VI

sur les rapports de la religion et de la philosophie chez Ibn Thofaïl (addition à p. XIX n. 1), et accessoirement sur le mouvement de la Terre chez les musulmans.

1 — A propos de la véritable attitude d'Ibn Thofaïl, et des falâcifa en général, dans la question des rapports entre la religion et la philosophie, nous devons signaler ici un article en langue arabe publié par le P. Taoutel S. J., dans la Revue *El-Machriq* [*L'Orient*], n^os^ 1, 2, 3 (janv., févr., mars) de l'année 1931, sous ce titre : *Hayy ben Yaqdhân wa-falsafato Ibni Thofaïl* [*Hayy ben Yaqdhân et la philosophie d'Ibn Thofaïl*]. Prenant pour communément admise notre interprétation de la théorie des falâcifa sur les rapports de la religion et de la philosophie (1), le P. Taoutel met en relief chez Ibn Thofaïl un point particulier de cette théorie générale : « Quant à la supériorité, dit-il, de la connaissance

(1) Déjà le Rapporteur de notre thèse sur Ibn Rochd, F. Picavet, avait, en soutenance (Sorbonne, 9 février 1910), pleinement adopté notre interprétation. Quelques mois plus tard, le P. Paul Doncœur S. J., dans le journal quotidien *L'Univers*, n° du 19 octobre 1910, au cours d'un article intitulé *Autour du problème : Science et Religion*, analysant avec une remarquable précision notre interprétation de la théorie d'Ibn Rochd, s'y ralliait catégoriquement, puis, en 1911, dans un important article de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, *La religion et les maîtres de l'averroïsme*, analysant longuement notre interprétation de la théorie d'Ibn Thofaïl et d'Ibn Rochd, l'adoptait sans réserve. De même, entre autres, G. M. Manser O. P., *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës*, art. du Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 1910-1911, pp. 398-408 ; 9-34 ; 163-179 ; 250-277 ; Alessandro Bonucci (réfutant Horten, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*. Bonn, 1913), art. de la Rivista degli Studi Orientali, 1916 ; Louis Rougier (*La scolastique et le thomisme*, Paris, 1925, pp. 342 à 346) ; le P. D. Salman O. P. (*Algazel et les latins*, article des Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1936, p. 109 n. 3) ; le P. Pinard de la Boullaye S. J. (*Etude comparée des religions*, Paris, 1922, 1^er^ vol., pp. 100 à 104) ; A. Berque (*Un mystique moderniste : Le cheikh Benalioua*, tiré à part de la Revue Africaine. Alger, 1936, p. 6, l. 6, à p. 7, dern. l. ; p. 6, n. 1, n. 2 ; p. 7, n. 1, n. 2 ; p. 30, l. 10 à l. 14 ; p. 86, l. 7 à l. 9) ; etc.

philosophique de Dieu (*ma'rifat Allâhi el-falsafiyya*) sur la connaissance religieuse de Dieu tirée des Livres [sacrés]... Ibn Thofaïl n'ose pas la proclamer explicitement... mais elle est le fond de l'histoire de Hayy ben Yaqdhân » (p. ١٩٤, l. 12 à l. 15). Ibn Thofaïl ravale la révélation : il la met au-dessous de la Raison philosophique (*el-'aql el-falsafî*) en dignité et en efficacité (1). La philosophie (*el-falsafa*), à ses yeux, n'est pas la servante de la science de la divinité (*'ilm el-lâhoût*) : elle est indépendante par essence... et destinée à ouvrir la voie de la *conjonction* (*ittiçâl*) avec Dieu. Si le lecteur intelligent remarque la façon dont naît [sans mère ni père] Hayy ben Yaqdhân, dont il s'instruit [sans maître], dont il arrive progressivement à la perfection et à l'*unification* (*ittihâd*) avec Dieu (2), non par la connaissance du Livre [révélé] et de la Loi religieuse, mais par l'excellence de sa Raison, de son intelligence native (*fithra*), il comprendra le but visé par Ibn Thofaïl, qui est de présenter entièrement indépendante la personnalité de Hayy, en face d'Açâl, l'homme qui connaît l'Ecriture et la religion (*el-milla*) sans pouvoir y apprendre le moyen de s'approcher de

---

(1) Mais notons qu'à un autre point de vue, le prophète, dans la doctrine des falâcifa, est la réalisation d'un type humain plus achevé que le philosophe, car l'intuition prophétique est le retentissement, refusé au philosophe, de la parfaite Raison philosophique dans l'imagination, privilégiée, du prophète (voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapp. de la religion et de la philos.*, pp. 143 à 148). C'est pourquoi Ibn Thofaïl fait grief à El-Farâbî de « la mauvaise doctrine que [seul] il professe touchant l'inspiration prophétique, qu'il rapporte proprement [c. à. d. à l'exclusion de la Raison] à la faculté imaginative, et sur laquelle il donne le pas à la philosophie » (trad., p. 12, l. 19 à l. 21). Cf., p. 8, l. 2 à l. 10 et n. 3, un reproche analogue qu'il adresse à Ibn Bâddja à propos de l'intuition extatique.

(2) L'emploi illégitime que l'auteur de l'article fait couramment de ces deux expressions, *ittiçâl bi'llah* (*conjonction avec Dieu*) et surtout *ittihâd billah* (*unification avec Dieu*) pour exposer et critiquer la doctrine mystique d'Ibn Thofaïl, est sans doute la cause principale qui l'a induit à taxer notre philosophe de panthéisme (p. ١٩٣, l. 7-8 ; cf. p. ١٩٥, l. 3 à l. 12). Mais Ibn Thofaïl proscrit de sa propre terminologie ces deux expressions et s'en tient au terme *woçoul* (*union* [extatique]), précisément, ce semble, pour écarter le soupçon de panthéisme. Il a d'ailleurs pris soin de dénoncer expressément le panthéisme comme n'étant qu'une réponse arbitraire et inconsidérée à une question mal posée, nous dirions aujourd'hui à un pseudo-problème (trad., p. 88, l. 24, à p. 90, l. 8, et p. 90 n. 1).

la perfection, mais [qui y réussit] en imitant Hayy, au point d'atteindre presque au même niveau que lui » [voir notre trad., p. 113, l. 5-6] (Taoutel, p. ١٩٤, l. 1 à l. 10). L'auteur de l'article a donc bien compris la pensée d'Ibn Thofaïl sur ce point : la supériorité de la Raison sur la Révélation pour conduire à l'union extatique. Mais il eût été bon de ne point laisser complètement dans l'ombre une autre face, non moins saillante, de cette théorie commune à tous les falâcifa : le privilège qu'a la Raison démonstrative, c'est-à-dire la philosophie et elle seule, à l'exclusion de la théologie, d'interpréter d'une manière adéquate tous les symboles imaginatifs, destinés au vulgaire, qui constituent les dogmes proprement religieux.

2 — Nous ne pouvons ici nous étendre sur les détails de cet article (1). Mais il est un passage que nous tenons à mettre au point, parce que l'auteur ne s'est pas aperçu qu'il y altérait notre pensée. Il rappelle d'abord (2) que nous avons dénoncé (3) l'erreur (4) qu'on commettrait si l'on voulait présenter Ibn Thofaïl comme un précurseur de Copernic et de Galilée. Mais il ajoute : « Cependant Gauthier n'est pas juste envers les anciens quand il affirme qu'ils ont tous ignoré (*djahlohom adjma'îna*) le mouvement de la Terre autour du Soleil ; car dans le « *Kitâb mawâqif 'Adhod ed-dîn* » (5), vol. II, p. ٤٤٥, on trouve l'attestation évidente que certains savants anciens affirmaient (*qâlou bi...*) le mouvement (*haraka*) de la Terre [en ces termes] : « Peut-être (*waqîla*) tourne-t-elle sur elle-même d'ouest en est » (Taoutel, p. ١٠٩, l. 14 à l. 17) (6).

---

(1) Article de vulgarisation, qui pourrait être intitulé : « Pour faire lire Ibn Thofaïl ».

(2) P. ١٠٩, l. 2 et suiv.

(3) Dans notre article du Journ. Asiatique, nov.-déc. 1909.

(4) Erreur commise, en ce qui concerne Averroès, par Renan.

(5) Il s'agit du *Kitâb el-mawâqif* (*Le Livre des Stations* [mystiques]) de 'Adhod ed-dîn El-Idjî (m. en 756 hég. = 1355), imprimé, avec commentaire d'El-Djordjânî, à Constantinople en 1824, au Caire en 1329 hég. = 1907 ; les Stations V et VI, avec le commentaire d'El-Djordjânî, avaient été imprimées à Leipzig dès 1848 par Th. Sörensen.

(6) Notons, en passant, que cette objection, telle qu'elle se présente, n'est pas exempte d'un certain flottement dans la structure de l'argumentation. Pour

3 — Bien que dépourvue de référence précise, l'objection ne peut viser que la conclusion de notre article de 1909. Voici donc, intégralement reproduit, le texte de cette conclusion :

« On voit, en tout cas, combien il serait chimérique de supposer qu'Ibn Thofaïl, ou tout autre de ses contemporains, ait pu entrevoir, autrement qu'à titre de fantaisie absurde, le système astronomique moderne. Que les astres pussent graviter librement à travers l'espace infini, et que la Terre elle-même fût un de ces astres errants, ce sont là des conceptions qui ne pouvaient trouver accès dans l'esprit d'un savant musulman, d'un péripatéticien arabe. L'esprit musulman jusqu'à nos jours, comme le nôtre jusqu'à Képler et Copernic, devait demeurer emprisonné sous les multiples sphères cristallines du ciel aristotélicien, et enchaîné à la Terre immobile au centre du Monde. »

4 — Nous n'avons pas dit, on le voit, ce que l'objection nous fait dire, à savoir que « tous les anciens [y compris les musulmans] ont *ignoré* le mouvement de la Terre autour du Soleil », ou autour de son axe : nous avons dit qu'une pareille conception ne pouvait « *trouver accès* dans l'esprit d'un savant musulman, d'un *péripatéticien* arabe ». Avoir *l'idée* d'une hypothèse ou simplement la connaître par ailleurs, la discuter même, est une chose : lui livrer *accès* dans son esprit, la croire objectivement vraie, en faire la base d'un système complet, en est une autre. Chacun sait que l'idée d'un double mouvement de la Terre est très ancienne : les manuels d'histoire de la philosophie grecque, les simples dictionnaires d'histoire, mentionnent au moins la théorie du péripatéticien Philolaos (V^e siècle av. J. C.), celle d'Aristarque de Samos (III^e siècle av. J. C.), etc. Au lieu de l'unique texte, relativement

établir que certains anciens n'ont pas ignoré le mouvement *de révolution de la Terre autour du Soleil,* elle se contente d'invoquer comme preuve unique un passage d'El-Idjî attestant qu'ils ont dit, en termes d'ailleurs très dubitatifs, que *peut-être* elle tourne *sur elle-même d'ouest en est* : le manque de cohérence logique est manifeste. Mais comme nous allons signaler tout-à-l'heure d'autres textes anciens dans lesquels il est bien question, cette fois, tantôt d'une rotation, tantôt d'une *révolution* de la Terre, on peut passer sur ce léger vice de forme, accidentel et sans importance quant au fond.

récent (XIV[e] siècle) et peu topique, d'El-Îdjî, on pourrait en citer nombre d'autres, mieux appropriés. Une liste de ces textes est donnée par G. Sarton dans les Index alphabétiques de son précieux ouvrage *Introduction to the history of science*, renvoyant (sous *Earth, motion*, et *Earth, rotation*) aux pages du livre, où ils sont analysés et judicieusement commentés. En s'y reportant, il est facile de constater que du V[e] siècle av. J. C. jusqu'après l'époque qui nous intéresse, toute une lignée de philosophes ou astronomes, grecs, musulmans, chrétiens, (1) antérieurs pour la plupart au XII[e] siècle, se sont aventurés à évoquer et même à discuter incidemment, en marge de la théorie ptoléméenne régnante, l'idée d'un mouvement régulier, soit de révolution soit de rotation, du globe terrestre. C'est un point que nous n'avons jamais mis en doute. Mais, pour ne parler que des musulmans, seuls en cause dans notre article, elle n'avait pas vraiment « *accès* dans leur esprit », surtout « dans l'esprit d'un *péripatéticien* arabe », qui n'eût pu lui faire accueil sans renier par là-même le péripatétisme : ils n'y voyaient guère qu'une idée en l'air, une supposition fantaisiste, méritant tout au plus qu'en passant, par acquit de conscience, on daigne en examiner brièvement le pour et le contre. Presque tous concluent péremptoirement à l'immobilité absolue de la Terre, en conséquence de ce principe aristotélicien : un mouvement naturel sublunaire ne peut être que rectiligne. Plus libre de préjugés aristotéliciens, El-Bîrounî ne se décide pas, cependant, à opter, en principe, pour l'une des deux hypothèses (2). Même quand l'un des anciens, Séleukos, semble admettre que l'hypothèse de la rotation terrestre est non seulement concevable mais vraie (3), la

(1) Les pythagoriciens Philolaos et Hikétas, Héraclide de Pont, Aristarque de Samos, Séleukos; El-Bîrounî (vers l'an 1000) ; au XIII[e] siècle 'Alî ibn 'Omar el-Kâtibî, Qothb ed-dîn ech-Chîrâzî, le Syrien Abou'l-Faradj, Roger Bacon. — Noter l'éclipse de l'hypothèse mobiliste pendant le XI[e] et le XII[e] siècles.

(2) Voir sur ces divers points les passages de Sarton dont il a donné la liste dans ses Index sous *Earth, motion*, et *Earth, rotation*.

(3) Encore cette déclaration de Séleukos nous paraît-elle sujette à contestation. Selon le texte unique de Plutarque servant de référence (*Quaest. Plat.*, VIII, 1), « Aristarque avait introduit le système héliocentrique à titre de simple

fermeté de son adhésion reste problématique. Sarton expose fort judicieusement certaines raisons pour lesquelles des vues telles que celle du mouvement de la Terre, ou même, dit-il, la simple conception de sa sphéricité, ne pouvaient engendrer chez un homme du moyen âge, si instruit fût-il, une conviction aussi profonde que chez un moderne, qui avant même de fréquenter l'école a probablement appris que la Terre est une grosse boule en mouvement, et joué dans la nursery avec un globe terrestre tournant autour de son axe (Sarton, *ibid.*, vol. II, p. 46, au bas). Pour un savant musulman, l'idée d'un mouvement, circulatoire ou rotatoire, du globe terrestre, même à supposer qu'il déclarât l'admettre, ne pouvait que rester à fleur d'esprit, et « gardait un caractère paradoxal, fantastique, de même que la théorie de la relativité pour nos scientistes un peu âgés » (Sarton, *ibid.*, p. 46, au bas).

5 — Notre texte offrait une perspective qu'il importe de remarquer : au premier plan, *Ibn Thofaïl et ses contemporains* ; au second plan, par extension, *tout savant musulman*, en entendant par là tout *péripatéticien arabe*, les autres n'ayant pas vraiment un système opposable à celui d'Aristote élargi par Ptolémée ; au troisième plan, par une nouvelle extension, *l'esprit musulman jusqu'à nos jours*. De même, en ce qui concerne les doctrines : au premier plan (4e point), la conception d'une *révolution* de la Terre *autour du Soleil*, objectif principal de la réforme copernicienne ; au deuxième plan (5e point) la question, accessoire, d'une *rotation* terrestre, impliquée dans la simple expression *le système astronomique moderne*. Ce que nous avons affirmé c'est que, jusqu'au temps de Copernic et même jusqu'à nos jours, aucun penseur spécifiquement musulman, soit (1er point) contemporain d'Ibn Thofaïl, soit (2e point) péripatéticien de n'importe quelle époque,

---

hypothèse (ὑποτιθέμενος μόνον) ; Séleukos l'avait *déclaré vrai* (καὶ ἀποφαινόμενος) » (Sarton, *ibid.*, vol. I, p. 183, note k). Mais dans ce passage de Plutarque, ἀποφαινόμενος ne signifie-t-il pas simplement « l'avait expliqué » ? car le verbe ἀποφαίνω, à la voix moyenne comme à la voix active, offre également les deux sens ; *démontrer*, *expliquer*.

soit même (3e point) étranger au péripatétisme (sans parler des Grecs), ne s'est fait fort, connaissant l'hypothèse d'un mouvement du globe terrestre, circulatoire (4e point) ou rotatoire (5e point), d'exposer, en le fondant sur cette hypothèse, un système cohérent, viable, élaboré, permettant de « sauver les phénomènes », de les soumettre au calcul, de leur appliquer la prévision mathématique, et, à ces titres divers, pouvant être opposé, si désavantageusement que ce fût, au système de Ptolémée : une telle hypothèse restait pour eux simple jeu d'esprit, gageure intenable.

NOTA. — Pour des raisons d'ordre typographique, nous n'avons pu, dans cette Liste des ouvrages cités et dans les Index, indiquer les renvois aux Appendices avec la même précision (page et ligne ou note) que les renvois au texte arabe, à l'Introduction et à la traduction.

I — LISTE ALPHABÉTIQUE DES OUVRAGES CITÉS.

(Les ouvrages sont rangés par nom d'auteur. Les chiffres de référence entre parenthèses à la fin de chaque alinéa indiquent l'endroit où l'ouvrage est cité pour la première fois, ou exceptionnellement l'endroit où il est cité sous la forme la plus complète).

AHLWARDT (W.), *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin.* Berlin, 1889-1899, 10 vol. (p. 3 n. 7).

ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Paraphrasis de anima* (citée par Zimara) (p. 35 n. 1).

ALGAZEL, voir sous Ghazâlî (El-).

ANÇÂRÎ (Zakariyyâ El-), Commentaire marginal de la *Riçâla qochaïriyya* d'El-Qochaïrî. Le Caire, 1346 hég. (p. 86 n. 1).

APPUHN (Ch.), *Spinoza.* Paris, 1927 (p. XXXI, n. 2).

ARISTOTE, *Physique* (p. 49 n. 1).

— *Traité de l'âme* (Περὶ ψυχῆς) (p. 40 n. 1) ; traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris, 1934 (p. 95 n. 8).

— *Métaphysique* (p. 44 n. 1).

— voir sous Averroès.

ASHWELL, traduction en anglais de la traduction latine du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl par Pococke, 1686 (p. XXIX, l. 13).

ASÍN (Miguel Asín Palacios), *El filósofo autodidacto* (Revista de Aragón, janv., févr. et mars 1901), compte rendu de notre 1re édition du *Hayy ben Yaqdhân* (p. 7 n. 2).

— *El filósofo zaragozano Avempace* (Revista de Aragón, août 1901) (p. 8 n. 3).

— *La escatología musulmana en la Divina Comedia.* Madrid, 1919 (p. 17 n. 1).

— *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética.* Saragosse, 1901 (p. 25 n. 2).

— *Abenmasarra* [Ibn Maçarra] *y su escuela. Orígines de la filosofía hispano-musulmana.* Madrid, 1914 (p. 40 n. 1).

— voir Abenhazam, sous Hazm (Ibn).

AUMER (Jos.), *Verzeichniss der orientalischen Handschriften der Hof- und-Staatsbibliothek.* Munich, 1875 (p. XXXIII, l. 11).

AVERROÈS (= Ibn Rochd) — *Aristotelis omnia quae extant Opera... Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere Commentarii...* Venetiis apud Juntas, 10 vol., plus un onzième : Marci Antonii Zimarae philosophi consummatissimi Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois, éditions de 1560, 1572, 1573, 1574, 1576 (un nombre énorme d'autres éditions ont été publiées entre 1480 et 1580) (p. X n. 2).

— *Antiqua translatio* (anonyme) du *Colliget* d'Averroès, livre V, 2^e^ partie, dans *Aristot... Opera... Averrois... Comment...* (voir l'art. Averroès ci-dessus) (Append. III, au début du paragr. 2) ; cf. sous Jacob de Mantoue.

— *Tahafot at-tahafot* (*L'Incohérence de l'Incohérence*) [ou *L'Effondrement de l'Effondrement*, en latin *Destructio Destructionis*], texte arabe établi par Maurice Bouyges S. J. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1930 (p. 1 n. 3) ; autres éditions : Le Caire, 1302-1303 hég. = 1885, 1319 hég. = 1901-1902, 1321 hég. = 1903-1904.

— voir sous Rochd (Ibn).

AVICENNE — *Avicenna, De almahad* [*La vie future*]. Venise, édition des Juntes, 1546 (p. 33 n. 2).

— voir sous Saliba.

— voir sous Sînâ (Ibn).

BÂDDJA (Abou Bekr ben eç-Çâ'igh Ibn), *Riçâlat ittiçâl el-ʿaql bi'l-insân* [*Riçâla de la conjonction de l'intellect humain avec l'Intellect actif*], manuscrit arabe inédit conservé à la Bibliothèque de Berlin (p. 3 n. 7).

BAÏDHÂWÎ, Commentaire du Qoran (p. 23 n. 2).

BARBIER DE MEYNARD, voir sous Ghazâlî (El-).

BEER (Georg), voir sous Ghazâlî (El-).

BERQUE (A.), *Un mystique moderniste : Le cheikh Benalioua,* tiré à

part de la Revue Africaine. Alger, 1936 (Append. VI, 1re n. du paragr. 1).

Bible (La) (p. 21 n. 1).

Boer (Tjitze de), *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ghazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd.* Strasbourg, 1894 (p. 62 n. 2).

— *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart, 1901 (p. 29 n. 1.)

— art. *Ikhwân el-Safâ'* de l'Encyclopédie de l'Islam (Append. II, 2e n. du paragr. 1).

Bokhârî (El-) *Kitâb el-djâmiʿ eç-çahîh.* Boulâq, 1314 hég., 8 vol. (p. 56 n. 3).

Bonucci (Alessandro), compte rendu, dans la Rivista degli Studi Orientali, 1916, de l'opuscule de Max Horten, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam,* 1913 (Append. VI, 1re n.).

Borkowski (Stanislaus von Dunin) S. J. *Der junge Spinoza,* 2e éd., Münster i. W., 1933 (le t. II est à paraître ; les t. III et IV sont en préparation) (p. XXX, l. 30-31).

[Bouwmeester (Johan)], *Het Leeven van Hai Ebn Yokdhan,* in het Arabisch beschreeven door Abu Jaaphar Ebn Tophail, en uit de Latynsche Overzettinge van Eduard Pocock, A. M., in het Nederduitch vertaald [la 2e édition, Rotterdam, 1701, ajoute : door [par] S.D.B...]. Amsterdam, 1672 (p. XXX, l. 11 à l. 17). Voir discussion sur le véritable auteur de cette traduction hollandaise attribuée, à tort, à Spinosa (pp. XXX-XXXI).

Bouyges, voir sous Ghazâlî (El-) et sous Averroès.

Bresnier (L. J.), *Cours pratique et théorique de langue arabe.* Alger, 1855 (p. 88 n. 3).

Brönnle (Paul), *The awakening of the soul,* rendered from the Arabic, with Introduction, traduction anglaise (extraits) du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, 1re éd. Londres, 1904 (p. XXXII, l. 14 à l. 17 ; voir l. 18 à l. 22 pour les éditions suivantes).

Browne (Edward G.), *Arabian medicine.* Cambridge, 1921 ; trad. franç. avec notes par le Dr Renaud, *La médecine arabe* (voir sous Renaud) (Append. IV, dern. n. du paragr. 2).

Carra de Vaux (Le Bon), *Les penseurs de l'Islam.* Paris, 1921-1926, 5 vol. (p. 74 n. 1).

CASANOVA (Paul), *Mohammed et la fin du monde*. Paris, 1911-1913, 2 vol. (p. XVI n. 5).
— *Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins* (Journ. Asiatique, 1898) (Append. II, 2e n. du paragr. 1).
CASIRI, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*. Madrid, 1760-1770, 2 vol. (p. IV, dern. l. - p. V, l. 2).
CHAHRISTÂNÎ (Ech-)—*Kitâb el-milal wan-nihal, Book of religious and philosophical sects*, by Muhammad Al-Sharastáni..., now first edited... by the Rev. William Cureton. Londres, 1842-1846, 2 vol. ; trad. allem. : *Abu'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theodor Haarbrücker. Halle 1850-1851, 2 vol. (p. 24 n. 1).
CHARENCEY (de), *Quelques mots basques d'origine sémitique* (Journ. Asiatique, 1904) (p. 21 n. 1).
CURETON (W.), voir sous Chahristânî.

DERENBOURG (Hartwig), *Les manuscrits arabes de l'Escurial*. Paris, 1884, 2 vol. (p. V, l. 5 à l. 7).
Descartes (René), *Discours de la Méthode*, Quatrième partie (p. 33 n. 1).
— *Deuxième Méditation ; Objections et réponses* (p. 54 n. 1).
— *Sixième Méditation* (p. 33 n. 1).
Dictionnaire de Calcutta : *Kitâb kechchâf içtilâhât el-fonoun*, a Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans, edited by Aloys Sprenger... etc. Calcutta, 1862, 2 vol. (p. 4 n. 1).
DIETERICI (FRIEDRICH), voir sous Fârâbî (El-).
— voir sous Ikhwân eç-çafâ'.
DJÂMÎ (ʿAbd er-Rahmân) — *Abd-Alrahman Djami, Kitâb nafahât el-ons fî hadharât el-qods, Les haleines de la familiarité provenant des personnages éminens en sainteté, ou Vies des Sofis*, traduction par Silvestre de Sacy (Notices et extraits de la Bibliothèque du Roi, t. XII). Paris, Imprimerie Royale, 1831 (p. 4 n. 1).
DJAWZIYYA (Chams ed-dîn Abou ʿAbd-Allah Mohammed El-), *Kitâb chifâ' el-ʿalîl fî maçâ'il el-qadhâ' wal-qadar*... etc. [*Livre de la guérison du malade, sur les questions du décret et de l'arrêt* (c. à. d. de la prédestination)... etc.]. Le Caire, 1323, hég. (p. XIII n. 2).
DJORDJÂNÎ (El-) — *Kitâb et-taʿrîfât, Definitiones viri meritissimi*...

Dschordschâni..., primum edidit et adnotatione critica instruxit Gustavus Flügel. Leipzig, 1845 (p. 4 n. 1).

DONCŒUR (Paul) S. J., *Autour du problème : Science et religion*, art. du Journal *L'Univers*, 19 oct. 1910 (compte rendu de l'ouvrage de Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapp. de la relig. et de la philos.* (Append. VI, 1re n. du paragr. 1).

— *La religion et les maîtres de l'averroïsme*, article de la Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. V, 1911, pp. 267 à 298 et pp. 486 à 506 *(ibid.)*.

DOZY (R.), *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2e éd. Leide et Paris, 1927, 2 vol. (p. 8 n. 1).

DUHEM (Pierre), *Le système du monde*. Paris, 1913-1917, 5 vol. (Append. III, au début).

DYCK (Edward A. van), *The improvement of human reason exhibited in the life of Hayy ibn Yaqzan*, réédition de la traduction anglaise de Simon Ockley de 1708 « avec de légers changements », accompagnée de notes nouvelles, d'un Appendice (Réfutation du çoufisme) et de plusieurs autres additions, « à l'usage de ses élèves ». Le Caire, 1905 (p. XXX, l. 2 à l. 7).

EICHHORN (J. G.), *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan*, trad. allem. du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl. Berlin, 1783 (p. XXXII, l. 7-8).

ESAÏE (p. 87 n. 3).

FÂRÂBÎ (El-) (Abou Naçr Mohammed ben Mohammed El-), *Kitâb fî mabâdi' ârâ' ahl el-madîna el-fâdhila*, édité par Friedrich Dieterici : *Alfârâbî's Abhandlung Der Musterstaat*. Leyde, 1895 (p. 12 n. 2).

— Commentaire de l'Ethique (perdu) (p. 12, l. 11 et n. 3).

— voir sous Steinschneider.

FERRAND (Gabriel), articles du Journ. Asiatique : *Madagascar et les îles Uâq-Uâq*, 1904 ; *Les géographes arabes et Madagascar*, 1907 ; *Le Waqwaq est-il le Japon ?* 1932 (p. 18 n. 3).

FLÜGEL, voir sous Qoran et sous Djordjânî (El-).

FULTON (A. S.), *The history of Hayy ibn Yaqzan, by Abu Bakr ibn Tufail*, translated from the Arabic by Simon Ockley, revised, with an Introduction. Londres, 1929 (The Treasury House of Eastern Story) (p. XXX, l. 7 à l. 10).

GAIRDNER (W.H.T.), *Al-Ghazâlî's Mishkât al-anwâr and the Ghazâlî-Problem* (Der Islam, V, 1914) (p. XVI n. 5).

— *Al-Ghazâlî's Mishkât al-anwâr* (« *The niche for lights* »), a translation with Introduction. Londres, 1924 (p. 16 n. 1).

GALIEN, *Separati Sermones* (cités par Zimara), (p. 35 n. 1).

GAUTHIER (Léon), *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit avec les variantes des anciens textes et trad. franç. (Collection du Gouvernement Général de l'Algérie) [1re édition]. Alger, 1900 (p. III, l. 5).

— Compte rendu (Journ. Asiatique, sept.-oct. 1901) du livre de T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (p. 101 n. 2).

— *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Paris, 1909 (p. IX n. 5).

— *Ibn Thofaïl sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909 (p. III n. 1).

— *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle*, art. du Journ. Asiatique. Paris, 1909 (avec figures) (p. IV n. 1).

— *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne* (Revue d'histoire de la philosophie, juill.-sept. et oct.-déc. 1928 (p. XI n. 1).

GHAZÂLÎ (El-), *El-monqidh min edh-dhalâl* [*La délivrance de l'erreur*], éditions : Le Caire, 1309 hég. = 1891-1892 ; Le Caire, 1316 hég. ; Constantinople, 1876 ; Damas, 1934 (p. 3 n. 5) ; texte et trad. dans Schmölders, *Ess. sur les écoles philos. chez les Arabes* (voir sous Schmölders) ; trad. par Barbier de Meynard, voir ci-après :

— *Traduction nouvelle du traité de Ghazzali intitulé Le préservatif de l'erreur, et notices sur les extases (des Soufis)*, par C. Barbier de Meynard (Journ. Asiatique, janvier 1877) (p. 3 n. 5).

— *Kitâb en-nafkh wat-taswiya* [*Livre de l'Insufflation et du Parachèvement*], ou sous son vrai titre, *El-madhnoun eç-çghîr* [*Petit traité ésotérique*]. Le Caire, 1309 hég. ; Le Caire, 1316 hég. (p. 15 n. 2).

— *El-madhnoun bihi ʿalâ ghaïri ahlihi* [*Ce dont on doit se montrer avare envers qui n'en est pas digne*] ou *El-madhnoun el-kabîr* [*Grand traité ésotérique*]. Le Caire, 1309 hég. ; Le Caire, 1316 hég. (p. 15 n. 2).

— *El-maqçad el-asnâ* [*Le but suprême*]. Le Caire, 1322 hég. (p. 15 n. 3).

— *Mishkât el-anwâr* [*La niche aux lumières*]. Le Caire, 1322 hég. ; Le Caire, 1325 hég. (p. 15 n. 5). Voir sous Gairdner.

— *Mîzân el-ʿamal* [*La balance des actions*]. Le Caire, 1328 hég. (p. 13 n. 3).

— *Kitâb djawâhir el-Qorʾân* [*Le livre des joyaux du Qoran*]. Le Caire, 1329 hég. (p. 14 n. 1).

— Algazel [El-Ghazâlî), *Tahâfot al-falasifat* (*L'Incohérence des philosophes*) [ou *L'effondrement des falâcifa*], texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'Index, par Maurice Bouyges S. J. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1927 (p. 62 n. 1).

— Muckle (J.T.), *Algazel's Metaphysics*, a medieval translation. Toronto, 1933 (p. 54 n. 3).

— *Maqâcid el-falâsifa* [*Les thèses* (ou *Les vues essentielles*) *des falâcifa*] : texte arabe publié par Georg Beer, *Ghazzâlî's Makâsid al-falâsifât*. Leyde, 1888 ; Le Caire, 1331 hég. ; trad. latine [de Gondisalvi, voir Léon Gauthier, *Scol. mus. et scol. chrét.*, dern. n. de l'Appendice] publiée par Pierre de Lichtenstein sous le titre *Logica et philosophia Algazelis Arabis*. Venise, 1506 (Append. II, vers le début du paragr. 3).

— *Kitâb el-maʿârif el-ʿaqliyya wa-(lobâb) el-hikma (hikam) el-ilâhiyya* [*Livre des connaissances intellectuelles et (moëlle) de la science (des sciences) divine(s)*]. Inédit. Voir pour les manuscrits Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litterat.*, I, p. 429, n° 54 (p.15 n. 1).

Gómez (Emilio García). *Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián* (Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos). Madrid, 1926 (p. VII, l. 13 à l. 18).

González (Ángel González Palencia), *Ibn Tufayl* [avec un point sous le *T*], *El filósofo autodidacto (Risâla Hayy ibn Yaqzân* [avec un point sous l'*H* et sous le *z*], nueva traducción española. Madrid, 1934 (p. XXXII, l. 28 et suiv.).

Gracián (Baltazar), *El Criticón*. Saragosse, 1re Partie, 1651. — Cette 1re Partie a été traduite en français par Maunory, *L'homme détrompé ou le Criticon de Baltazar Gracian*. Bruxelles, 1697 (p. VII n. 2).

Haarbrücker (Th.), voir sous Chahristânî.

Hamelin (O.), *Le système d'Aristote*. Paris, 1920 (p. 40 n. 1).

Hayy ben Yaqdhân — Pour les manuscrits et éditions du *Hayy ben*

Yaqdhân d'Ibn Thofaïl, voir pp. XXII à XXIX ; p. XXIX n. 1 ; Append. I.

Hazm (Ibn) — *Los caracteres y la conducta*, tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba. Traducción española, por Miguel Asín. Madrid, 1916 (p. 9 n. 2).

Heinck (A. M.), *Ibn Tufaïl, Das Erwachen der Seele*, trad. allem. de la trad. angl. de Brönnle (Die Weisheit des Ostens, II. Bd.). Rostock, 1907 (p. XXXII, l. 23 à l. 25).

Horten (Max.), *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi († 1209) und ihre Kritik durch Tusi († 1273)*, nach Originalquellen übersetzt und erlaütert, mit einem Anhang : Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen. Leipzig, 1912 (p. 6 n. 2).

— voir sous Sînâ (Ibn).

Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Bonn, 1913 (Append. VI, 1re n.).

Îdjî (ʿAdhod ed-dîn El-), *Kitâb el-mawâqif* (*Le livre des Stations* [*mystiques*]), avec Commentaire d'El-Djordjânî. Constantinople, 1824 ; Le Caire, 1329 hég. =1907, t. I-VIII, 4 vol. ; *Statio quinta et sexta et Appendix libri Mevakif*, cum Commentario Gorgâni... ed. Th. Sörensen. Lipsiae, 1848 (Appendice VI, paragr. 2 à la fin et av.-dern. n. de ce paragr.).

Ikhwân eç-çafâʾ — *Raçâʾil Ikhwân eç-çafâʾ wa-khollân* [l'éd. du Caire vocalise *wa-khillân*] *el-wafâʾ* [*Encyclopédie des Frères de la Sincérité et amis fidèles*]. Bombay, 1905-1906 hég., 4 vol. ; Le Caire, 1347 hég. = 1928, 4 vol. ; trad. allem. par Friedrich Dietirici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.* Berlin, Leipzig et Leyde, 1871-1894, 16 vol. ; *Der Streit zwischen Mensch und Thier*, ein arabisches Mährchen aus den Schriften der lauteren Brüder, übersetzt und mit einer Abhandlung über diesen Orden, so wie mit Anmerkungen versehen, von Fr. Dieterici. Berlin, 1858 (p. 29 n. 1, cf. Appendice II, 2e n. du paragr. 2).

Jacob de Mantoue, trad. lat. partielle du livre V du *Colliget* d'Ibn Rochd, dans *Aristot... Opera... Averr... Comment.* (voir sous Averroès) (Append. III, vers la fin du paragr. 2).

Kazimirski (A. de Biberstein), *Dictionnaire arabe-français*. Paris, 1860, 2 vol. (p. XV n. 1).

KEITH (Georges), trad. anglaise de la trad. latine du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl par Pococke, 1674 (p. XXIX, l. 12 à l. 14).

KHALDOUN (Ibn) — *Moqaddimat Ibn Khaldoun, Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*. Texte arabe publié... par M. Quatremère. Paris, 1858, 3 vol. (p. 8 n. 1).

— *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en français et commentés par M. de Slane. Paris, 1863-1868, 3 vol. (p. XIX n. 2).

KHOWÂRIZMÎ (El-) — *Liber mafâtîh al-olûm*, explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam Peregrinorum, auctore Abû Abdallah Mohammed... Al-Khowarezmi, edidit, indices adjecit G. van Vloten. Lugduni-Batavorum [= Leyde], 1895 (p. 19 n. 2).

KRATCHKOWSKY (Ign.), Analyse de l'opuscule de García Gómez (Litteris, vol. IV, 1927) (p. VIII n. 3).

KUZMIN (J.), Traduction russe du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl. St-Pétersbourg, 1920 (p. VIII n. 3).

LANDBERG (Carlo), *Catalogue des manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina et appartenant à E. J. Brill*. Leyde, 1883 (p. XXV, l. 2-3).

LE CLERC, *Bibliothèque universelle et historique*, 1709 (p. XXXIII, l. 19 à l. 21).

LEIBNIZ, *Monadologie* (p. 61 n. 5).

— *Opera omnia G. G. Leibnitii*, édition Dutens. Genève, 1768, 6 vol. (p. 61 n. 5).

LUCRÈCE — T. Lucretius Carus, *De rerum natura* (p. 38 n. 3).

MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maïmoun dit Maïmonide, publié pour la première fois dans l'original arabe [en caractères hébraïques] et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. Munk. Paris, 1856-1866, 3 tomes (p. 3 n. 7).

MANSER (G. M.) O. P., *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës*, art. du Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Theologie, 1910-1911 (Append. VI, 1re n.).

MARÇAIS (W.), voir sous Nawawî (En-).

MASSIGNON (Louis), *La passion d'Al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj*, martyr mystique de l'Islam. Paris, 1922 (p. 3 n. 1).

— *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922 (p. 2 n. 2).

MAUNORY, voir sous Gracián.

MEHREN (M.A.F.), *Traités mystiques d'Ibn Sînâ ou d'Avicenne*, texte arabe... avec l'explication en français, 4 fasc. Leyde, 1889-1899 (p. 5 n. 1).

MEIJER (W.), *Overeenkomst van Spinoza's wereldbeschouwing met de Arabische wijsbegeerte* [*Conformité du système de Spinosa avec la philosophie arabe*] (Tijdschrift voor Wijsbegeerte [Revue hollandaise de philosophie]), 1920 (p. XXX, l. 20 à l. 24).

MEINSMA (K. O.), *Spinoza en zijn kring* [*Spinosa et son entourage*], (Histor. - kritische studien over Hollandsche vrijgeesten). 's-Gravezande, 1896 (p. XXXI, l. 1).

MOÏSE DE NARBONNE, Commentaire inédit en hébreu (1349) d'une traduction hébraïque anonyme du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl (p. XXIX, l. 8-9).

— Un nouveau manuscrit, conservé au Séminaire rabbinique de New-York, du Commentaire hébreu du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl par Moïse de Narbonne (p. XXXIII, l. 25 à l. 27).

MUCKLE (J. T.), voir sous Ghazâlî (El-).

MUNK (S.), *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859 ; réimpression anastatique. Paris, 1927 (p. V, l. 9).

— voir sous Maïmonide.

NAWAWÎ (En-), *Le taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté par W. Marçais, Journ. Asiatique, juill.-août 1901 (p. 83 n. 1).

NICOLL, voir sous Uri.

NÖLDEKE (Th.), *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Lehnwörter in und aus dem Aethiopischen*. Strasbourg, 1910 (p. 21 n. 1).

OCKLEY (Simon), *The improvement of human reason exhibited in the life of Hai ebn Yoqdhan*, traduction faite sur l'original arabe. Londres 1708, et 1711 (réimpression) ; Dublin, 1731 (abrégée) ; voir sous Dyck (Edward A. van) et sous Fulton (p. XXIX, l. 15, à p. XXX, l. 2).

PALENCIA, voir González.

PASCAL (Blaise), *Pensées*, édition *minor* Brunschwicg (p. 33 n. 1).

PASTOR (Antonio), Cervantes Reader in the University of London, King's College, *The idea of Robinson Crusoe*. Watford, 1er vol., 1930 (l'auteur annonce un second volume) (p. XI n. 1).

Pétrof (D. K.), *Un problème hispano-arabe* (Communication à la Section Orientale de la Société archéologique russe, 1922) (p. VIII n. 3).

Pinard de la Boullaye (H.) S. J., *L'étude comparée des religions.* Essai critique. Paris, 1922-1925, 2 vol. (Append. VI, 1re n. du 1er paragr.).

Platon, *Timée* (p. 54 n. 3).

— *République* (p. 66 n. 3).

— *Philèbe* (p. 98 n. 1).

Plutarque, *Quaestiones Platonicae* (Append. VI, dern. n. du parag. 4).

Pococke (Edward), *Philosophus autodidactus,* sive Epistola Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan, in qua ostenditur quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit, ex Arabica in Linguam latinam versa ab Edvardo Pocockio, texte arabe et traduction latine. Oxford, 1671 ; 2e édition, Oxford, 1700, identique à la 1re malgré la mention : Editio secunda priori emendatior (p. XXIX, l. 10-11).

Pons (D. Francisco Pons Boigues), *El filósofo autodidacto de Abentofail,* traduction en castillan. Saragosse, 1900 (p. XXXII, l. 11 à l. 13).

Pritius (J. Georg), *Der von sich selbst gelehrte Weltweise,* trad. allem. du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, faite sur la version latine de Pococke et la version anglaise de Simon Ockley. Francfort, 1726 (p. XXXII, l. 4 à l. 6).

Qochaïrî (Abou'l-Qâcim ʿAbd-el-Karîm ben Hawâzin El-), *Er-riçâla el-qochaïriyya,* avec commentaire marginal de Zakariyyâ el-Ançârî. Le Caire, 1346 hég. (p. 4 n. 1 ; cf. p. 86 n. 1).

Qoran (Le) — *Corani textus Arabicus...,* recensuit... indicesque addidit Gustavus Flügel. Leipzig, 1858 (p. XVI n. 5).

Quatremère (M.), *Le philosophe sans maître,* ou la vie de Hai ebn Yoqdhan écrite en arabe par Abu-Jaafar Ebn Tophail, et traduite en français, avec un Discours préliminaire sur la philosophie des Gymnosophistes et celle des Sofis (manuscrit inédit conservé à la Staatsbibliothek de Munich) (p. XXXIII, l. 9 à l. 17).

— voir Khaldoun (Ibn).

Ravaisson (Félix), *Essai sur la métaphysique d'Aristote.* Paris, 1837-1846, 2 vol. (p. 27 n. 5).

Řehák (Dr Josef), *Ibn Ṭufail a jeho dílo (Ibn Thofaïl et son œuvre)*, article en langue tchèque (Věstník, Comptes rendus de l'Académie tchèque des lettres, sciences et arts, année XX, 1911) (p. XXV, l. 32 à l. 34).

Renaud (Dr H.P.J.), *La médecine arabe*, trad. franç., avec notes, de l'ouvrage de Browne, *Arabian medicine* (voir sous Browne). Paris, 1933 (Append. IV, dern. n. du paragr. 2).

Rivaud (Albert), *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.* Paris, 1905 (p. 40 n. 1).

Rochd (Ibn), *Kitâb el-kachf ʿan manâhidj el-adilla fî ʿaqâʾid el-milla...* [*Livre de l'enlèvement du voile qui* [*couvre*] *les méthodes de preuve touchant les dogmes de la religion...*], éd. M. J. Müller : *Philosophie und Theologie von Averroes.* Munich, 1859 ; trad. allem. par le même, sous le même titre. Munich, 1875 (p. 16 n. 1).

— voir sous Averroès.

Rougier (Louis), *La scolastique et le thomisme.* Paris, 1925 (Append. VI, 1re n. du paragr. 1).

Sacy (Silvestre de), *Les séances de Hariri,* publiées en arabe avec un commentaire choisi. Paris, 1882 (p. 8 n. 2).

— voir sous Djâmî.

Saliba (Djémil), *Étude sur la métaphysique d'Avicenne.* Paris, 1926 (p. 12 n. 4).

Salman (D.) O. P., *Algazel et les latins,* art. des Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1936 (Append. VI, 1re n. du paragr. 1).

Sarton (George), *Introduction to the history of science.* Baltimore, 1927-1931, 3 vol. (Append. II, 3e n. du paragr. 1).

Schmölders (Auguste), *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali.* Paris, 1842, contient le texte arabe, avec une trad. franç., de la curieuse autobiographie d'El-Ghazâlî intitulée *El-monqidh min edh-dhalâl (La délivrance de l'erreur)* (p. 3 n. 5).

Sînâ (Ibn), *Riçâla de Hayy ben Yaqdhân,* 1er fasc. des *Traités mystiques d'... Ibn Sînâ ou d'Avicenne* publiés par A. F. Mehren (voir sous Mehren) (p. XXIX n. 1).

— *Kitâb ech-chifâʾ* [*Le livre de la guérison*], texte arabe avec

commentaires. Téhéran, 1303 hég., 2 vol. ; une partie de cette vaste encyclopédie philosophique a été traduite en allemand par Max Horten : *Das Buch der Genesung der Seele, Die Metaphysik Avicennas*, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übersetzt und erläutert. Halle et New-York, 1907, 6 livraisons en 4 vol. (p. 12 n. 4).

— *Kitâb en-nadjât* [*Le livre du salut* (ou *de la délivrance*)], texte arabe imprimé à Rome en 1593, à la suite du *Qânoun fî'th-thibb* (voir ci-après), est un abrégé, par Ibn Sînâ lui-même, du *Kitâb ech-chifâ'* (voir ci-dessus) ; la 1re partie, qui traite de la logique, a été traduite en français par P. Vattier : *La logique du fils de Sînâ, communément appelé Avicenne*. Paris, 1658 (p. XIII, l. 4).

— *Qânoun fî'th-thibb* [*Encyclopédie médicale*], texte arabe. Rome, 1593, in folio (p. 35 n. 1).

Slane (M. de), voir sous Khaldoun (Ibn).

Sörensen (Th.), voir sous Îdjî (El-).

Spinosa (Benedict), voir sous Bouwmeester.

Sprenger, voir Dictionnaire de Calcutta.

Steinschneider (Moritz), *Alfarabi, des arabischen Philosophen, Leben und Schriften* (Mém. de l'Acad. des Sciences de St-Pétersbourg, 1869) (p. 12 n. 1).

Taoutel S. J., *Hayy ben Yaqdhân wa-falsafato Ibni Thofaïl* [*Hayy ben Yaqdhân et la philosophie d'Ibn Thofaïl*], art. en arabe d'El-Machriq [L'Orient], nos 1, 2, 3 (janv., févr., mars) de l'année 1931 (Append. VI, au début).

Thofaïl (Ibn), voir sous *Hayy ben Yaqdhân*.

Tricot (J.), voir sous Aristote.

Uri (J.), *Bibliothecae Bodleianae Codicum manuscriptorum Orientalium... Catalogus...* a Johanne Uri confectus, 3 Parties en 2 vol. : Oxford, 1787 ; le 2e vol. (2e Partie, Manuscrits arabes. Oxford, 1821, et 3e Partie. Oxford, 1835) porte la mention : Confecit Alexander Nicoll, A. M. (p. XXVI n. 1).

Vattier (P.), voir sous Sinâ (Ibn).

Vloten (G. van), voir sous Khowârizmî (El-).

رسالة حي بن يقظان

في اسرار الحكمة المُشرقيّة

للفيلسوف ابي بكر بن طُفَيْل

LISTE DES ABRÉVIATIONS

A	manuscrit d'Alger.
B	manuscrit du British Museum.
C	manuscrit du Caire.
L	manuscrit de Leyde.
P	édition Pococke (avec traduction latine).
α	édition de l'Imprimerie d'Idârat el-Wathan, au Caire, rabî' second 1299 hég. (= 1882).
β	édition de l'Imprimerie de Wâdî en-Nîl, au Caire, cha'bân 1299 hég. (= 1882).
γ	édition de l'Imprimerie Khaïriyya, au Caire, çafar 1340 hég. (= 1921).

aj.	ajoute, ajoutent.
apr.	après.
av.-dern.	avant-dernier, avant-dernière.
corr.	corrige, corrigent, corrigé.
dern.	dernier, dernière.
div. orth.	diversement orthographié.
e.m.	en marge.
interl.	interligne.
interv.	intervertit, intervertissent.
m	manque, manquent.
mss.	manuscrit, manuscrits.
p.	point, points.
phr.	phrase, phrases.
précéd.	précédent, précédente, précédents, précédentes.
s.	sans.
trsp.	transpose, transposent.
voc.	vocalise.

Titres :

A :

المراقى الزلفى والمورد الاصفى
للعالم ابى بكر بن سينا
فى شان الغلام الذى ولد بالجزيرة
من غير ام ولا اب
والله اعلم

BP :

رسالة حيّ بن يقظان

CL :

كتاب اسرار الحكمة المشرقية
تصنيف (تاليف *L*) الشيخ الفقيه
الفاضل العالم قطب الوجود
عبد الحق بن سبعين[1]
رحمه الله تعالى (تع *C*)
وجميع المسلمين
امين

[1] *Dans C, les quatre dernières lignes du titre forment une ligne unique, dans laquelle le nom d'Ibn Sabʿīn manque après* عبد الحق ; *mais juste au-dessous de cette lacune, on lit, écrit de la même main que le titre et que tout le manuscrit :* ابن سبعين المغربي *Suit une note de huit lignes, de*

la même main, sans intérêt pour notre texte, sur l'impuissance de la logique à atteindre la réalité dans sa plénitude, note au cours de laquelle l'annotateur reproduit deux vers cités dans l'Introduction du roman, p. ١٢, *l. 8.*

Le haut de cette page de titre porte une autre note, de trois lignes, toujours de la même main, qui est en grande partie illisible, et que nous avons dû renoncer à déchiffrer, ainsi que plusieurs autres mots ou signes de cette page de titre de C.

αβγ :

رسالة حى بن يقظان فى اسرار الحكمة المشرقية استخلصها

من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا

الامام الفيلسوف الكامل العارف أبو

جعفر بن طفيل أسبل الله عليهما

رواق رحمته وعمهما

بواسع مغفرته

آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم[1]

سألت[2] ايها الاخ الكريم[3] الصفي الحميم[4] منحك الله[5] البقاء الابدى واسعدك السعد[6] السرمدى ان ابث[7] اليك[8] ما امكننى بثه

---

[1] *Cette ligne, de* صلى *jusqu'ici, ne figure que dans A (qui écrit* واله *); elle est remplacée dans C par* ب ب سروا عن باكريم اس *(sic, s. aucun p.) et dans BP αβγ par le long et diffus préambule que voici, peu conforme à la manière sobre d'Ibn Thofaïl .*

قال الشيخ الفقيه الامام العالم الفاضل الكامل العارف ابو جعفر بن طفيل (الطفيل *B*) رحمة الله عليه الحمد لله العظيم الاعظم القديم الاقدم العليم الاعلم الحكيم الاحكم الرحيم الارحم الكريم الاكرم الحليم الاحلم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وكان فضل (الفضل *P*) الله عليك (عليه *B P*) عظيما احمده على فواضل النعماء واشكره على تتابع الالاء واشهد ان لا (الا *P* ان لا *au lieu de*) اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله صاحب الخلق (خلق *B*) الطاهر (الظاهر *B*) والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر صلوات الله عليه وسلامه (*B interv.* : وسلامه عليه) وعلى اله وصحبه (واصحابه *P αβγ*) اولى الهمم العظائم وذوى المناقب والمعالم وعلى جميع الصحابة والتابعين الى يوم الدين وسلم تسليما (*P m*) كثيرا

[2] *ABCLP s.* ء — [3] *ACL m* — [4] *ACL m* — [5] *B aj.* تعالى — [6] *B* بالسعادة — [7] *B voc.* : اَبُثَّ — [8] *CL* لك

من اسرار الحكمة المشرقية[1] التى ذكرها[2] الشيخ[3] الرئس[4] ابو على ابن سينا فاعلم[5] ان من اراد[6] الحق الذى لا جمجمة[7] فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها ولقد حرك منى سؤالك خاطرا شريفا افضى[8] بى والحمد لله الى مشاهدة حال لم اشاهدها[9] قبل وانتهى بى الى مبلغ هو من الغرابة[10] بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لانه من طور غير طورها وعالم غير عالمها غير ان تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة[11] لا يستطيع من وصل اليها وانتهى الى حد من حدودها ان يكتم امرها او يخفى سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح[12] والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل وان كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى ان بعضهم قال فى هذه الحال سبحانى ما اعظم شأنى وقال غيره انا الحق وقال آخر[13] ليس فى الثوب الا الله[14] واما الشيخ ابو حامد[15] فقال[16] متمثلا عند وصوله الى هذه الحال بهذا البيت[17]

فكان ما[18] كان مما لست اذكره * فظن خيرا[19] ولا تسأل عن الخبر[20]

---

[1] *C les 3 p. du chin m L le 2e p. du qâf et les 2 p. du tâ marbouta m* — [2] *ACL* ذكر — [3] *BP αβγ aj.* الامام — [4] *div. orth. CL m* — [5] *BP* واعلم *ACL m* — [6] *CL* اباح *(C s.p. sous le bd)* — [7] *BC* يجمجمة *L* مجمجة *mais e. m.* لعلها جمجمة — [8] *C* افضا — [9] *BP αβγ* اشهدها — [10] *B* القرائة — [11] *BP αβγ aj.* والحبور — [12] والنشاط والمرح *L m* — [13] *A* الاخر *αβγ* غيره — [14] *CL aj.* تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا — [15] *CL aj.* الغزالى *BP αβγ aj.* الغزالى رحمة الله عليه — [16] *ABP* قال — [17] بهذا البيت *BP* هذا البيت *et B aj.* شعر *AL m* — [18] *B* فكانما *ACL* قد كان ما — [19] *L* خبرا — [20] *C douteux :* الخير *ou* الخبر

وانما ادبته المعارف وحذقته العلوم[1] وانظر الى قول ابى بكر ابن[2] الصائغ المتصل بكلامه فى صفة الاتصال فانه يقول[3] اذا فهم[4] المعنى المقصود[5] ظهر عند ذلك انه لا يمكن ان يكون معلوم[6] من العلوم المتعاطاة فى مرتبته[7] وحصل متصوره[8] بفهم[9] ذلك المعنى فى رتبة يرى نفسه فيها[10] مباينا[11] لجميع ما تقدم[12] مع[13] اعتقادات[14] آخر ليست هيولانية وهى اجل[15] من ان تنسب الى الحياة الطبيعية مهذبة[16] عن تركيب الحياة الطبيعية[17] خليق[18] ان يقال لها[19] احوال الهية يهبها الله[20] لمن[21] يشاء من عباده وهذه الرتبة[22] التى اشار اليها ابو بكر ينتهى[23] اليها بطريق العلم[24] النظرى والبحث الفكرى ولا شك انه بلغها ولم يتخطها واما الرتبة[25] التى اشرنا اليها[26] اولا فهى غيرها وان كانت[27] اياها بمعنى انه لا ينكشف فيها امر على خلاف ما انكشف فى هذه وانما تغايرها[28] بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه[29] قوة الا على المجاز اذ لا نجد فى الالفاظ الجمهورية ولا

---

[1] A interv. : ادبته العلوم وحذقته المعارف — [2] B m — [3] CL قال — [4] A تفهم CL تم — [5] BP αβγ aj. من كتابه ذلك — [6] CL معلوما B علم mais e. m., de la même main, معلومُ — [7] BP رتبته αβγ رتبة — [8] B منصوره — [9] CL من يفهم — [10] CL m — [11] B مباثناً — [12] CL (C yd s. p.) من يعدم ما تقدم — [13] ACL من — [14] ACL aj. اشياء — [15] L وهى اجلى وهو اجل (CL s. ه) — [16] CL متبرئة — [17] BLP αβγ aj. بل هى احوال من احوال السعداء — [18] αβγ خليقة — [19] CL m — [20] BP aj. سبحانه (P سبحنه) αβγ سبحانه وتعالى — [21] α ممن — [22] CL المرتبة — [23] CL انتهى — [24] ACL التعليم — [25] CL المرتبة — [26] BP αβγ aj. نحن — [27] CL فان كانت B وانكانت — [28] C يغايرها — [29] β (et α,

في الاصطلاحات الخاصية[1] اسماء تدل على الشيء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة وهذه الحال التى ذكرناها وحركنا سوالك[2] الى ذوق[3] منها هي من جملة[4] الاحوال التى نبه عليها الشيخ ابو على حيث يقول ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة[5] حدا[6] ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه[7] لذيذة كأنها[8] بروق تومض[9] اليه ثم تخمد عنه ثم انه تكثر[10] عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض ثم انه ليوغل[11] فى ذلك[12] حتى يغشاه فى غير[13] الارتياض فكلما لمح شيئا[14] عاج[15] عنه[16] الى جناب[17] القدس يتذكر[18] من امره امرا فيغشاه غاش[19] فيكاد يرى الحق فى كل شيء ثم انه[20] لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة[21] فيصير[22] المخطوف مألوفا والوميض

car sur notre exemplaire le p. paraît double) تسميه *L* تشبهه *C* يشبهه *ou* تشبهه *(la 1re lettre porte à la fois 2 p. dessus et deux p. dessous)* — [1] *P* βγ الخاصة — [2] *L* سويالك — [3] *C aj. e. m.* ظ شيء *L* الذوق شي — [4] *B* من جملة منجملة — [5] الارادة والرياضة *CL interv. :* الرياضة والارادة — [6] *CL m* — [7] *BP* αβγ *m ; mais Mehren, Traités mystiques d'... Ibn Sînâ, II, p.* ١٥, *l. 8, est d'accord avec ACL* — [8] *ABCLP s.* ء — [9] *B voc. :* تُومَض ? *ou* تُومِض ? — [10] *A* يكثر *Mehren* لتكثر — [11] *CL* يتوغل *Mehren* ليتوغّل *mais en note le commentaire de Nacîr ed-dîn eth-Thoucî avertit qu'on trouve dans les mss. d'Ibn Sînâ les deux leçons* — [12] في ذلك *CL m* — [13] *B* عين — [14] *A* اليه شيء — [15] *L* هاج — [16] *ABCLP* αβγ منه *mais la leçon de Mehren* عنه *(confirmée par Eth-Thoucî) paraît être la vraie* — [17] *CL* جانب *A* جنات — [18] *BCLP* αβγ فيذكر *mais Mehren comme A* يتذكر — [19] *ACL ces deux mots m ; Mehren* فغشيه غاش — [20] *L aj.* ينقلب — [21] *L* وفية سكينه *C* وفيه سكينه — [22] *CL* فيعود

شهابا بينا[1] وتحصل[2] له معارفة[3] مستقرة كأنها[4] صحبة مستمرة الى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها الى النيل بان يصير سره مرآة[5] مجلوة محاذى بها[6] شطر[7] الحق وحينئذ تدر[8] عليه[9] اللذات العلى[10] ويفرح[11] بنفسه لما[12] بها من اثر الحق ويكون[13] له فى هذه الرتبة[14] نظر الى[15] الحق ونظر الى نفسه وهو[16] بعد متردد[17] ثم انه ليغيب[18] عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة[19] وهناك يحق الوصول فهذه الاحوال التى وصفها[20] انما اراد بها ان تكون له ذوقا لا على سبيل الادراك النظرى المستخرج بالمقاييس[21] وتقديم المقدمات وتنتيج[22] النتايج وان اردت[23] مثالا يظهر لك به الفرق بين ادراك هذه الطائفة وادراك[24] سواها فتخيل[25] حال[26] من ولد[27] مكفوف البصر الا انه جيد[28] الفطرة قوى الحدس[29] ثابت الحفظ مسدد[30] الخاطر فنشأ مذ[31] كان فى بلدة

---

[1] P بيا L voc. : بيّناً — [2] CL ويحصل — [3] A مفارقة CL مبارقة B مبارقه mais Mehren comme P αβγ معارفة — [4] ABCLP s. • — [5] C مرءات A مراة P مرءاة B مراة L مرآة voc. : مرآةً — [6] محاذى بها Mehren محاذًا وحَ CL وحينئذ تدر — [8] CL سطر — [7] CL ويحاذيها CL يحاذى بها BP αβγ بها — [9] CL aj. فى هذه — ودرت Mehren يدل — [10] L العلية — [11] Mehren وفرح — [12] BP αβγ aj. يرى — [13] Mehren وكان — [14] CL المرتبة Mehren ces 3 mots m — [15] CL aj. جانب — [16] Mehren وكان — [17] Mehren مترددا A مترددة — [18] C ليعيب L لعيب — [19] C لاحده B لاحد — [20] BP αβγ aj. رضى الله عنه — [21] CL بالقياسات — [22] αβγ وانتاج B وتنيتج — [23] L aj. لك — [24] B aj. من — [25] B فيختل CL فتخبر — [26] A m — [27] BP αβγ خلق — [28] L حميد corr. e. m. جيد — [29] L الحدث — [30] L مسود — [31] A منذ

من البلدان وما زال يتعرف اشخاص الناس بها وكثيرا من انواع الحيوان والجمادات وسكك[1] المدينة ومسالكها وديارها[2] واسواقها بما له من ضروب الادراكات[3] الآخر حتى صار بحيث[4] يمشي فى تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل[5] من يلقاه[6] باول وهلة وكان يعرف الالوان وحدها بشروح اسمائها[7] وبعض حدود[8] تدل[9] عليها ثم انه بعد ان حصل فى[10] هذه الرتبة[11] فتح بصره وحدثت له الرؤية[12] فمشى فى[13] تلك المدينة كلها وطاف بها[14] فلم يجد امرا على خلاف ما كان يعتقده ولا انكر من امرها شيئا وصادف الالوان[15] على نحو صدق[16] عنده الرسوم[17] التى كانت رسمت[18] له بها غير انه[19] فى ذلك كله حدث له امران عظيمان احدهما تابع للآخر وهما زيادة الوضوح[20] والانبلاج[21] واللذة العظيمة فحال الناظرين[22] الذين لم يصلوا الى طور الولاية هى حالة الاعمى الاولى[23] والالوان التى

---

[1] CL وشكل — [2] A ودبارها B ووؤها — [3] P الادركات —
[4] ACL m — [5] CL m — [6] BP αβγ *aj.* ويسلم عليه — [7] L اسماها —
[8] CL حدودها — [9] A تل — [10] B *aj. par répétition* حدود وتدل عليه ثم
انه بعد ان حصل فى — [11] CL المرتبة — [12] رؤية *Sur les dérivés de la racine* رأى *nous écrivons, dans notre texte, le hamza ou le madda qu'exigent les règles, sans indiquer, dans nos variantes, les omissions ou fautes des mss. et éditions.* — BP *aj.* بالبصر *et* αβγ البصرية — [13] B m —
[14] وطاف بها A واسواقها — [15] A الاكوان — [16] B ما صدق CL ضرب —
[17] عنده الرسوم CL αβγ *interv.* : الرسوم عنده — [18] كانت رسمت CL وصفت
— [19] L ان — [20] L الوضوع — [21] C *id. mais e. m.* خ الاشراق L *aj.*
والاشراق — [22] ABCLP النظار — [23] هى حالة الاعمى الاولى (*P écrit* الاعمي

هى[1] فى هذه[2] الحال معلومة بشروح اسمائها[3] هى تلك الامور التى قال ابو بكر انها اجل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية يهبها[4] الله[5] لمن يشاء من عباده وحال النظار الذين وصلوا الى طور[6] الولاية ومنحهم الله[7] ذلك الشيء الذى قلنا انه لا يسمى قوة الا مجازا[8] هى[9] الحالة[10] الثانية وقد يوجد فى النادر من هو بمنزلة[11] من كان ابدا[12] ثاقب البصيرة مفتوح البصر غير محتاج الى النظر ولست اعنى كرمك[13] الله بولايته ههنا بادراك اهل النظر ما يدركونه من عالم[14] الطبيعة وبادراك اهل[15] الولاية ما يدركونه مما بعد الطبيعة فان هذين المدركين[16] متباينان جدا بانفسهما ولا يلتبس[17] احدهما بالآخر بل الذى نعنيه[18] بادراك اهل النظر ما يدركونه مما بعد الطبيعة مثل[19] ما ادركه ابو بكر ويشترط فى ادراكهم هذا ان يكون حقا صحيحا وحينئذ يقع التنظير[20] بينه وبين ادراك اهل الولاية الذين يعتنون بتلك[21] الاشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظم[22] التذاذ وقد

هى حالة ذلك *B (s.p.)* هى الاولى *CL* هى الحال الاولى *A* الاوّلى α *et* [1] *BP αβγ m* — [2] *A m* — الاعمى اى قبل انفتاح بصره الاولى [3] أسمائها α *ACP* اسمايها — [4] *B s. aucun p.* — [5] *B aj.* تعالى — [6] *CL* [7] *BP αβγ aj.* تعالى — [8] *BP αβγ* على سبيل المجاز — [9] *B m* — طواهر [10] *CL* ابدا بمنزلة *CL* بمنزلة من كان ابدا [11] — الحال [12] *A m* — من هو بمنزلة [13] *CL αβγ* اكرمك — [14] *CL* علم — [15] *CL m* — [16] *CL* — من كان — نعنى [17] *CL aj.* عليك *mais barré dans C* — [18] *ACL* — المدركتين [19] *C peu lisible à la fin* — مثلا [20] *B αβγ* النظر — [21] الذين يعتنون بتلك وعظيم [22] *BP αβγ* — التى نعنى بها تلك *CL* الذى نعنى به تلك *A*

عاب ابو بكر[1] هذا الالتذاذ على القوم[2] وذكر انه للقوة الخيالية[3] ووعد بان[4] يصف كيف[5] ينبغي ان يكون حال السعداء عند[6] ذلك بقول مفسر مبين وينبغي[7] ان يقال له ههنا[8] لا تستحل[9] طعم شيء لم تذق ولا تتخط[10] رقاب الصديقين ولم يفعل الرجل شيئا من ذلك ولا وفى بهذه العدة ويشبه[11] ان[12] منعه عن[13] ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول الى وهران او رأى انه ان وصف تلك الحال اضطره[14] القول الى اشياء فيها قدح[15] عليه في سيرته وتكذيب لما اثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه وقد خرج بنا الكلام الى غير ما حركتنا[16] اليه بسؤالك[17] بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة اليه[18] وظهر بهذا القول ان مطلوبك لن يعدو[19] احد غرضين اما ان تسأل عما يراه[20] اصحاب المشاهدة والذوق[21] والحضور في طور الولاية فهذا مما لا[22] يمكن اثباته على حقيقة امره في كتاب ومتى حاول احد ذلك وتكلفه بالقول او بالكتب[23] استحالت عينه[24] وصار من قبيل

---

[1] *BP* αβγ *aj.* ذكر — [2] *CL* قوم — [3] *L* الخاليه *barré et corr. e. m.* الخياليه صح — [4] *CL* ان — [5] *B* αβγ ما — *m dans le texte de P, qui e. m. rétablit* ما — [6] *B* وعند — [7] *B* و *m* — [8] *ACL* هاهنا *BP* αβγ *m* — [9] *CLP* تنتحل *B* تتنحل *A* تتحلى — [10] *ACL* تتخطى *B* تتحط *P* تنخط — [11] *BP* αβγ وقد يشبه — [12] *ACL* انه — [13] *A* من — [14] *B* اصطرّه — [15] *CL* القدح — [16] *CL* حركنا — [17] *CL* سوالك — [18] الضرورة اليه *CL interv.*: اليه الضرورة — [19] *BCLP* لم يعد αβγ (βγ *s.* ˜) لم يتعدّ — [20] *A* تراه — [21] *BP* αβγ والاذواق — [22] *B m* — [23] *BP* αβγ الكتب — [24] *BP* αβγ حقيقته

القسم الآخر النظرى لانه اذا كسى[1] الحروف والاصوات وقرب من عالم الشهادة[2] لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا[3] حال واختلفت العبارات فيه اختلافا كثيرا وزلت[4] اقدام قوم عن الصراط السوى[5] وظن بآخرين[6] ان اقدامهم زلت وهى لم تزل وانما كان ذلك لانه امر لا نهاية له فى حضرة متسعة الاكناف محيطة غير محاط بها والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا ان سؤالك لن[7] يعدو[8] احدهما هو ان تبتغى التعريف بهذا الامر على طريقة[9] اهل النظر وهذا كرمك[10] الله بولايته شىء يحتمل ان يوضع فى الكتب[11] وتتصرف[12] فيه العبارات[13] ولكنه[14] اعدم من الكبريت الاحمر ولا سيما فى هذا[15] الصقع[16] الذى نحن فيه لانه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشىء منه لم يكلم[17] الناس به الا رمزا فان الملة الحنيفية[18] والشريعة الحقيقية[19] قد منعت من الخوض فيه وحذرت[20] عنه ولا تظن[21] ان الفلسفة التى وصلت الينا

---

[1] *B* اكتسى — [2] *CL* المشاهدة — [3] *CL aj.* على — [4] *BP* αβγ *aj* به *CL* زلت فيه — [5] *BP* αβγ المستقيم — [6] *C* اخرون *corr e. m. de la même main (yd s. p.)* خ باخرين *L* اخرون باخرين — [7] β ان *CL* لم — [8] *BCL* يعد α يتعدّ βγ يتعدى — [9] *CL* طريق — [10] *CL* αβγ اكرمك — [11] *CL* كتاب — [12] *CL* ويتقرب *mais dans C la 1re lettre porte à la fois 2 p. dessus et 2 p. dessous* — [13] *A* فيه العبارات العبارة فيه — [14] *CL* و *m* *A* لاكنه — [15] *CL m* — [16] *A* الصنع — [17] *CL* يتكلم — [18] *C peu lisible, mais e. m.* لعل الحنيفيه *B* الحنفية — [19] *BP* αβγ المحمدية — [20] *B* α وحذرت — [21] *BP* αβγ تظنن —

فى كتب ارسطو[1] وابى نصر وفى[2] كتاب الشفاء تفى[3] بهذا الغرض الذى اردته ولا ان احدا[4] من اهل الاندلس[5] كتب فيه[6] شيئا فيه كفاية وذلك ان من نشأ بالاندلس من اهل الفطرة[7] الفائقة قبل شياع[8] علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا اعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على اكثر من ذلك ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشىء من[9] علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم الى حقيقة الكمال فكان[10] فيهم من قال[11]

برح بى[12] ان علوم الورى ✱ اثنان ما ان فيهما من مزيد
حقيقة يعجز[13] تحصيلها[14] ✱ وباطل تحصيله لا[15] يفيد

ثم[16] خلف من بعدهم خلف آخر احذق[17] منهم نظرا واقرب الى الحقيقة ولم يكن[18] فيهم اثقب[19] ذهنا ولا اصح نظرا ولا اصدق رؤية من ابى بكر بن[20] الصائغ غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته واكثر ما يوجد[21] له من التواليف[22] فانما[23] هى غير كاملة ومخترمة[24] من اواخرها

---

[1] *AB* ارسطوا αβγ ارسطوطاليس — [2] و *C indistinct L m* — [3] *B* اتقى — [4] *L* β احد — [5] *B* اندلس *CL aj.* من اهل الفطر — [6] *B m* — [7] *BCLP* الفطر — [8] αβγ شيوع — [9] من بشىء *CL* فى شيا — [10] *B* فقال — [11] *B aj.* شعر — [12] *B* برح بى صح لى — [13] *A* يعسر — [14] *P* تحصيلهما — [15] *BP* ما — [16] *B m* — [17] *A* اخذق — [18] *B m* — [19] *C* اثقف *corr. e. m.* خط اثقب — [20] *CL* ابن *(dans le corps d'une ligne) P* بن *(au début d'une ligne)* — [21] *CL* وجد — [22] *BL* التاليف αβγ التآليف — [23] αβγ انما — [24] *BP* مخرومة αβγ مجزومة

ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد[1] وما كتبه فى[2] المنطق وعلم
الطبيعة واما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة وقد
صرح هو نفسه[3] بذلك وذكر ان المعنى المقصود برهانه[4] فى رسالة
الاتصال ليس يعطيه ذلك القول اعطاء[5] بينا الا بعد عسر واستكراه
شديد وان ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق
الاكمل ولو اتسع[6] له الوقت[7] مال[8] لتبديلها[9] فهذا حال[10] ما وصل الينا
من علم هذا الرجل ونحن لم نلق[11] شخصه واما من كان معاصرا له
ممن[12] يوصف بانه[13] فى مثل درجته فلم نر له تاليفا واما من جاء[14]
بعدهم من المعاصرين[15] لنا فهم بعد فى حد التزيد[16] او[17] الوقوف على
غير كمال او ممن لم تصل[18] الينا حقيقة امره واما ما وصل الينا من
كتب ابى نصر فاكثرها فى المنطق وما ورد منها[19] فى الفلسفة
فهى كثيرة الشكوك فقد اثبت فى[20] كتاب[21] الملة[22] الفاضلة بقاء
النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام[23] لا نهاية لها بقاء[24] لا[25] نهاية له
ثم صرح فى السياسة المدينية[26] بانها منحلة وصائرة الى العدم وانه[27]

---

[1] *A* الموحد — [2] *A aj.* علم — [3] *CL m* — [4] *A* برهاته — [5] *B* اعطأً *L* اعطأ *C* اعطاً *P* اعطا αβγ عطاء — [6] *ACL* ولم يتسع — [7] *CL m* — [8] *ACL* قال (*C qâf s. p.*) — [9] *CL* فى كتاب تبديلها *mais* كتاب *est barré dans C* — [10] *CL m* — [11] *B voc.* نلقِ *L* نلقي — [12] *BP* αβγ *aj.* لم — [13] *CL* انه — [14] *L* كان — [15] *C fin du mot douteuse, e. m.* المعاصرن (*yâ s. p.*) — [16] *A* التريد αβγ التزايد — [17] *CL* و — [18] *CL* يصل — [19] *A CL m* — [20] *CL m* — [21] *A* كتب — [22] *CL* المدينة — [23] *A* الامر — [24] *B* بما *CL* وبقاء — [25] *B* ولا — [26] *BCL* المدنية — [27] *A m*

لا بقاء الا للنفوس الفاضلة[1] الكاملة ثم وصف فى شرح[2] كتاب الاخلاق شيئا من[3] امر السعادة الانسانية وانها انما تكون فى هذه الحياة وفى[4] هذه الدار ثم قال بعقب[5] ذلك كلاما هذا معناه وكل ما[6] يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات[7] عجائز فهذا[8] قد أيأس[9] الناس[10] جميعا[11] من رحمة الله[12] وصير[13] الفاضل والشرير فى رتبة واحدة اذ جعل[14] مصير الكل الى العدم وهذه زلة[15] لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور[16] هذا مع[17] ما صرح به من سوء معتقده[18] فى النبوة[19] وانها[20] للقوة الخيالية[21] خاصة[22] بزعمه[23] وتفضيله الفلسفة[24] عليها الى اشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها واما كتب ارسطوطاليس[25] فقد تكفل الشيخ ابو على بالتعبير عما[26] فيها وجرى على مذهبه[27] وسلك طريق[28] فلسفته فى كتاب الشفاء وصرح فى اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك وانه انما الف[29] ذلك الكتاب على مذهب المشّائين[30] وان[31] من اراد الحق الذى لا جمجمة[32] فيه فعليه بكتابه فى[33] الفلسفة

---

1 التى BP αβγ m — 2 فى BP αβγ m — 3 L فى — 4 فى CL — في عقب BP αβγ — 5 عقب — 6 وكلما CL وكل ما — 7 وخرفات A — فى 8 قول CL aj. — 9 ايّس L أسس C (sic) — 10 الخلق BP αβγ — 11 CL m — 12 تعالى BLP αβγ aj. et C تع — 13 وخير CL — 14 اذ جعل CL اجعل — 15 زلة L نزلة barré et corr. e. m. زلة صح — 16 جبر αβγ — 17 الى A — 18 معتقدة BL — 19 النبوءة A — 20 بزعمه αβγ aj. — 21 الخاليه L — 22 A m — 23 A m — 24 للفلسفة A B m — 25 ارسطاطاليس CL — 26 بما L — 27 وجرى على مذهبه A m — 28 سبيل CL — 29 اللف A — 30 المشائين B αβγ المشايين ACLP — 31 فان CL (C fd s. p.) — 32 مجمجه CL — 33 CL m

المشرقيــة ومن عنى بقراءة كتاب الشفــاء وبقراءة كتب[1] ارسطوطاليس[2] ظهر له[3] في اكثر الامور[4] انها تتفق وان كان[5] في كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو[6] واذا اخذ[7] جميع ما تعطيه[8] كتب[9] ارسطو[10] و كتاب الشفاء على ظاهره دون ان يتفطن لسره[11] وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب ما[12] نبه عليه الشيخ ابو علي في كتاب الشفاء واما كتب الشيخ ابى حامد[13] فهو[14] بحسب مخاطبته للجمهور[15] يربط[16] في موضع[17] ويحل[18] في آخر[19] ويكفر باشياء ثم يستحلها[20] ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت انكارهم لحشر الاجساد واثباتهم[21] الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال في اول كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقــاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب[22] المنقذ من الضلال والمفصح بالاحوال[23] ان اعتقاده هو[24] كاعتقــاد الصوفية وان امره انما وقف

---

[1] B كتاب — [2] CL ارسطو — [3] A اليه — [4] CL الامر — [5] A كانت — [6] C ارسطاطاليس L ارسطاطالس — [7] CL احد — [8] L يُعْطيه C نعطيه (la 1re lettre s. p.) — [9] CL كتاب — [10] A ارسطوا — [11] BL بسره C لسره ou بسره (la 1re lettre s. p.) — [12] β حسبما حسب ما — [13] BCLP αβγ aj. الغزالى — [14] CL فهى — [15] B مخاطبة الجمهور CL مخاطبته للجمهور مخاطبة للجمهور — [16] CL تربط — [17] CL مواضع — [18] CL وتحل — [19] CL اخرى — [20] par conjecture ; ACLP ينتحلها B ينحلها αβγ يتحللها — [21] A ولاثباتهم — [22] L كتابه — [23] الاحوال عن dans le titre du texte arabe de cet opuscule, publié par Schmoelders, avec trad. franç., dans son Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes. Paris, 1842 — [24] CL m

على ذلك بعد طول البحث وفى كتبه من هذا النوع كثير[1] يراه[2] من تصفحها وامعن النظر فيها وقد اعتذر عن هــذا الفعل فى آخر كتــاب ميزان العمل حيث وصف ان الرأى[3] ثلاثة[4] اقسام رأى يشارك فيه[5] الجمهور فيما هم عليه ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد[6] ورأى يكون[7] بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه فى اعتقاده ثم قال بعد ذلــك ولو لم يكن فى هذه الالفاظ الا ما يشككك[8] فى اعتقــادك الموروث لكفى بذلك نفعا فان من[9] لم يشك[10] لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى[11] فى العمى[12] والحيرة[13] ثم تمثل بهذا البيت[14]

[15]خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به *

فى طلعة الشمس[16] ما يغنيك عن[17] زحل

فهذه صفة تعليمه واكثره انما هو رمز واشارة لا[18] ينتفع بها[19] الا من وقف عليها ببصيرة[20] نفسه اولا ثم سمعها منه ثانيا او من كان معدا لفهمها فائق الفطرة فهو[21] يكتفى بايسر[22] اشارة وقد ذكر[23] فى

---

[1] β كثيرا — [2] CL يراها — [3] αγ الآراء B β الاراء P الارا — [4] C ثلثة B على ثلثة — [5] A به — [6] BP αβγ ومسترشد (le م dans B est indistinct) — [7] A répète يكون يكون — [8] ACL يشككك B يشكلك — [9] BC m — [10] B يمسك — [11] A وقع — [12] α العما — [13] CL m — [14] B aj. شعر — [15] L note e. m. بلغ (s. aucun p.) — [16] CL البدر — [17] BP من — [18] CL ولا واشارات واشارة لا — [19] αβγ به — [20] P ببصير — [21] αβγ m — [22] CL يشير (C bd s. p.) بما — [23] CL ذكرنا

كتاب الجواهر[1] ان له كتبا مضنونا[2] بها[3] وانـه ضمنها صريح الحق ولم يصل[4] الى الاندلس فى علمنا منها شيء[5] بل وصلت كتب يزعم بعض الناس انها[6] هى تلك المضنون[7] بها وليس الامر كذلك وتلك الكتب[8] هى كتاب[9] المعارف العقلية[10] و كتاب النفخ[11] والتسوية[12] ومسائل مجموعة[13] سواهما[14] وهذه الكتب وان كانت فيها اشارات فانها لا تتضمن[15] عظيم زيادة فى الكشف على ما هو مبثوث[16] فى كتبه المشهورة وقد يوجد فى كتاب المقصد الاسنى ما هو اغمض مما[17] فى تلك وقـد صرح هو بان كتاب المقصد الاسنى[18] ليس مضنونا[19] به[20] فيلزم من ذلك ان هذه الكتب الواصلـة ليست هى المضنون بها وقد توهم بعض المتاخرين من كلامه الواقع[21] فى آخر كتاب المشكاة[22] امرا عظيما اوقعه[23] فى مهواة[24] لا مخلص له منها وهو[25] قوله بعد ذكر اصنـاف المحجوبين بالانوار[26] ثم انتقاله الى ذكر الواصلين انهم وقفوا على ان هذا الموجود[27] متصف[28] بصفة[29]

---

[1] A الجوهر — [2] A مظنونا L مضمونا mais corr. e. m. لعله مضنونا —
[3] BP αβγ aj. على غير اهلها — [4] B تصل — [5] A interv.. منها شيء شيء
ذلك — [6] CL m — [7] B المظنون L المضمون — [8] B وتلك الكتب — منها
وكتاب C و كتاب النفخ — [9] CL كتب — [10] A والعقلية — [11] الكتب وهى
خ كتاب C aj. e. m. après والتسوية — [12] A والنفخ و كتاب التنقيح L التفخ
مثبوت — [13] B مجتمعه — [14] BCLP αβγ سواها — [15] B يتضمن — [16] CL —
— [17] CL aj. هو (C en interl. et L dans le texte) — [18] ACL m — [19] A
المشكوة — [20] CL m — [21] B كلامه الواقع B كلام الواضح — [22] B مضمونا
بالانواز β — [23] CLP واوقعه — [24] AB مهوات — [25] ABCLP وهى — [26]
— [27] CL الوجود BP αβγ aj. العظيم — [28] CL متصفه — [29] B بصفته

تنافى الوحدانيـــة المحضة فاراد ان يلزمه من ذلك انه يعتقــد ان الاول[1] الحق سبحانه[2] فى ذاته كثرة ما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا شك عندنا فى ان الشيخ ابا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة[3] لكن[4] كتبه المضنون بهـــا المشتملة على علم المكاشفة لم تصل[5] اليـنـــا ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا[6] اليه وكان مبلغنا[7] من[8] العلم الا[9] بتتبع[10] كلامه وكلام الشيخ ابى على وصرف[11] بعضهما[12] الى بعض[13] واضافة[14] ذلك الى[15] الاراء التى نبغت[16] فى زماننا هذا[17] ولهج بها قوم من منتحلى[18] الفلسفة حتى استقام لنا الحق اولا بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الان هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينـــا انفسنا اهلا لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا ان تكون[19] اول من[20] اتحفنـــاه[21] بما عندنا واطلعناه على ما لدينا[22] لصحيح[23] ولائك وزكاء صفائك[24] غير انا ان[25] القينا اليك بغايات ما انتهينا اليه من ذلك[26] قبـــل ان نحكم[27] مباديه[28] معك لم[29] يفدك[30] ذلك شيئا اكثر من امر تقليـــدى

---

[1] BP αβγ m — [2] P سبحنه — [3] BP αβγ aj. المقدسة — [4] A لاكن — [5] BP يصل — [6] L انتهنا — [7] CL مبلغها — [8] L فى — [9] CL ان لا B ان αβγ m — [10] BP نتتبع mais P corr. e. m. بتتبع CL تتبع — [11] CL وضرب B ونصرف — [12] CL بعضها — [13] الي بعض A لبعض — [14] B ونضيف — [15] L m — [16] BP نبعت — [17] B m — [18] L منتحل — [19] αβγ aj. ايها السائل — [20] B m — [21] B اتحفّناه — [22] ما لدينا A ذلك — [23] B بصحيح — [24] CL مقامك — [25] انا ان L انه AC ان m — [26] BP αβγ aj. من — [27] B تحكم — [28] BP αβγ مباديها — [29] A répète : لم لم — [30] B يعذك

مجمل هذا ان انت حسنت[1] ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى انا نستحق ان يقبل[2] قولنا ونحن لانقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك الا ما هو اعلى منها[3] اذ هى غير كفيلة بالنجاة[4] فضلا عن الفوز[5] باعلى الدرجات وانما نريد[6] ان نحملك[7] على المسالك التى[8] قد[9] تقدم[10] عليها[11] سلوكنا ونسبح بك فى البحر الذى قد[12] عبرناه اولا حتى يفضى[13] بك الى ما افضينا نحن[14] اليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه[15] وتتحقق[16] ببصيرة نفسك كل[17] ما تحققناه وتستغنى عن ربط[18] معرفتك بما عرفناه[19] وهذا يحتاج الى مقدار[20] من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل واقبال بالهمة كلها على هذا الفن فان صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشمير فى هذا المطلب فستحمد[21] عند الصباح مسراك[22] وتنال بركة[23] مسعاك وتكون قد ارضيت ربك وارضاك وانا لك حيث تريد[24] من السلوك بك على

---

[1] *CL* احسنت — [2] *CL* تقبل — [3] *de* ونحن *à* منها *BP* ونحن لا نرضى لك الا *(B m)* ما هو اعلى من هذه الرتبة ولا نقنع لك بهذه الرتبة *ACL* ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة ولا نقنع لك بهذه المرتبة (الرتبة *A*) *Nous avons adopté le léger remaniement du texte de BP par αβγ* — [4] *A* بالنجات — [5] *B* الفور — [6] *B* تريد — [7] *B* تحملك — [8] *CL* المسالك التى — [9] *BP αβγ m* — [10] *αβ* نقدم — [11] *CL* عليه — [12] *CL m* — المسلك الذى — [13] *A* يفظى — [14] افضى بنا *αβγ* افضينا نحن — [15] *A* شهدناه — [16] *B* وتحقق — [17] *CL m* — [18] *C e. m.* خ الجمع — [19] *B voc.* عرّفناه — [20] *BP* — *αβγ aj.* معلوم — [21] *BP* فتستحمد — [22] *ACL* سراك — [23] *A* بركات — [24] *BP αβγ* تريده *puis aj.* (ونطمح *B*) وتطمح اليه بهمتك وكليتك من املك

اقصد[1] الطريق[2] وأئمنها[3] من الغوائـل والآفات وان عرضت الان الى[4] لمحة يسيرة على سبيل[5] التشويق والحث على دخول[6] الطريق فانا واصف لك قصة حى بن يقظان[7] واسال[8] وسلامان الذين سماهم الشيخ ابو على ففى قصصهم[9] عبرة لاولى الالبـاب وذكرى[10] لمن كان[11] له قلب او القى السمع وهو شهيد[12]

ذكر[13] سلفنا الصالح رضى الله عنهم ان جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء وهى الجزيرة التى يتولد بها الانسان[14] من غير ام ولا اب[15] لانها[16] اعدل بقاع الارض هواء واتمها لشروق[17] النور الاعلى[18] عليها[19] استعدادا وان كان ذلك على خلاف ما يراه[20] جمهور الفلاسفـة وكبار الاطباء فـانهم يرون ان اعدل ما فى المعمورة الاقليم الرابع فان[21] قالوا ذلك لانه صح عندهم انه ليس على خط[22]

---

[1] *B* قصد — [2] *A* الطرق — [3] *AB* وايمنها (*P* وارجوا) وارجو — ان اصل (*à vocaliser* عَلَيَّ) — على *CL* (إِلَيَّ *à vocaliser*) — [4] *CL* وامنها — *βγ* وآمنها *CL* — [5] *BP αβγ m* — [6] *L* وصول — [7] *A écrit toujours* يقضان — [8] *BCP αβγ* وابسال (*C bd s. p.*) (*P e. m. : al.* اسال) — [9] *CL* قصصهما — [10] *CL* وذكر — [11] *β* قال — [12] *B aj.* شروع قصة حيّ بن يقظانَ — *Fin de l'Introduction.*

[13] *B* ذكروا — [14] *A* انسان — [15] *BP αβγ aj.* وبها شجر يثمر نساء وهى التى ذكر المسعودى انها جوارى الوقواق (الواقواق *βγ*) — [16] *BP αβγ* لان تلك الجريرة (جزيرة *B*) — [17] *CL* لتشريق — [18] *ACL* نور الحق النور الاعلى — [19] *PB* عليه — [20] *CL m* ما يراه — [21] *ABP αβγ aj.* كانوا — [22] *B* خطا —

الاستواء عمارة بسبب[1] مانع[2] من[3] الموانع الارضيــة فلقولهم ان الاقليم الرابع اعدل بقاع الارض[4] الباقيــة[5] وجه[6] وان كانوا[7] انما ارادوا[8] بذلك ان ما[9] على خط الاستواء شديد الحرارة[10] كالــذى يصرح به اكثرهم فهو خطاء[11] يقوم البرهان على خلافه وذلك انه قد تبرهن فى العلوم الطبيعية انه لا سبب لتكون الحرارة الا الحركة او ملاقاة[12] الاجسام الحارة[13] او الاضاءة[14] وتبين فيها ايضا[15] ان الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة[16] بشىء من هذه الكيفيات[17] المزاجية وتبين[18] فيها ايضا[19] ان الاجسام التى تقبل الاضاءة[20] اتم القبول هى الاجسام الصقيلــة غير[21] الشفافة ويليها فى قبول ذلــك الاجسام الكثيفة غير[22] الصقيلة فاما الاجسام الشفافة التى لا شىء فيهــا من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه وهذا وحده[23] مما برهنه[24] الشيخ ابو على[25] خاصة ولم يذكره[26] من تقدمه فاذا صحت[27] هذه المقــدمات فاللازم عنها ان الشمس لا تسخن الارض كما تسخن الاجسام

---

[1] P لسبب αβγ *m* — [2] αβγ لمانع *CL m* — [3] *B m* — [4] *CL* الارضين — [5] *BP* αβγ *m* — [6] *BP* وجها — [7] *CL* وان كانوا فان قالوا — [8] *CL* اراد — [9] *BP* انما ان ما *mais P e. m. : f.* ان ما — [10] *C le* ر *comme un* و *L* الحيوان — [11] *CL* فهو خطاء فهذا — [12] *A* ملاقات — [13] *A m* — [14] او الاضاءة *P* αβγ والاضاءة (*P sans* ء) — [15] *CL m* — [16] *CL* ملتقية — [17] *BP* αβγ الامور — [18] *BP* αβγ وقد تبين — [19] *CL m* — [20] *C* الاضاآه *L* الاضاء — [21] *B* الغير — [22] *B* الغير — [23] *CL m* — [24] *L* يرهنه — [25] *A répète ici* وحده — [26] *A* يذكر *CL* يدركه — [27] فاذا صحت *BP* αβγ واذا تم وصحت

الحارة اجسامــا اخر تماسها[1] لان الشمس فى ذاتها غير حارة ولا الارض[2] ايضا تسخن بالحركة لانها ساكنة وعلى[3] حال[4] واحدة فى وقت[5] شروق الشمس عليها[6] وفى[7] وقت مغيبها عنها[8] واحوالها[9] فى التسخين والتبريد[10] ظاهرة الاختلاف للحس[11] فى هذين الوقتين ولا الشمس ايضا تسخن الهواء اولا ثم تسخن بعد ذلك الارض بتوسط سخونة الهواء وكيف يكون ذلــك ونحن نجد ان[12] ما قرب من الهواء من الارض فى وقت الحر اسخن[13] كثيرا من الهواء الــذى يبعد منها[14] علوا فبقى ان تسخين الشمس للارض انما هو على سبيل الاضاءة لا غير فــان الحرارة تتبع الضوء ابــدا حتى ان الضوء اذا افرط فى المرايا المحرقة[15] اشعل ما حاذاها[16] وقــد ثبت فى علوم التعاليم[17] بالبراهين القطعية ان الشمس كروية[18] الشكل وان الارض كذلك وان الشمس[19] اعظم من الارض كثيرا وان الذى يستضىء من الارض بالشمس[20] ابدا هو اعظم من نصفها وان هــذا النصف[21] المضىء[22] من[23] الارض فى كل وقت اشد ما يكون الضوء[24] فى

---

[1] تمسها L — [2] والارض B ولا الارض — [3] كل CL aj. — [4] حالة αβγ — [5] في وقت CL عند — [6] عليه BP — [7] فى A — [8] A m — [9] واحوال B — [10] والتبرد A — [11] للحز C — [12] BP αβγ m — [13] يسخن CL — [14] منه BP αβγ — [15] المرآة المقعرة αβγ المرايا المحرقة — [16] حذاها L هذاها B — [17] التعليم L — [18] كروية B — [19] وان الشمس L وانها C وان — [20] الشمس A — [21] ACL m — [22] المعنى B — [23] في L aj. et e. m. لعله جزء — [24] الضوا L

وسطه لانه ابعد المواضع من الظلمة[1] ولانه[2] يقـابل من الشمس
اجزاء[3] اكثر[4] وما قرب من المحيط كان اقـل ضياء[5] حتى ينتهى[6]
الى الظلمة عند محيط الـدائرة التى هى[7] ما اضاء[8] من الارض[9]
وانما يـكون الموضع[10] وسط دائرة[11] الضياء[12] اذا كانت الشمس على
سمت رؤس[13] الساكنين[14] فيه وحينئذ يكون الحر[15] فى ذلك الموضع
اشد ما يـكون فان كان الموضع مما تبعد[16] الشمس[17] عن مسامتة[18]
رؤس[19] اهله كان شديد البرودة[20] جـدا وان كان مما تدوم عليه[21]
المسامتة كان شديد الحرارة[22] وقـد تبرهن[23] فى علم الهيئة[24] ان
بقاع الارض[25] التى على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤس[26]
اهلها سوى مرتين فى العام[27] عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها
برأس[28] الميزان وهى فى سائر العام ستة اشهر جنوبا منهم وستة اشهر
شمالا منهم فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط واحوالهم[29] بسبب

---

[1] BP αβγ aj. عند محيط الدائرة — [2] A وانه — [3] B اضراء — [4] BP
αβγ كثيرة — [5] βγ ضوأ α ضوءا — [6] CL تنتهى — [7] αβγ التى هى CL الذى
aj. اخر — [8] αβγ aj. موقعه — [9] αβγ aj. قط — [10] B aj. المضى — [11] B
الدائرة — [12] L الاضاءة C الاضاة B m — [13] A رءوس α رؤوس CLP رووس
— [14] L المساكنين — [15] αβγ يكون الحر تكون الحراراة — [16] L aj. e. m.
عنه صح — [17] αβγ aj. فيه — [18] AC مسامتته — [19] CLP روس A رءوس
α رؤوس — [20] L البرد — [21] αβγ فيه — [22] L الحراراة — [23] B تبرين αβγ
ثبت — [24] P الهياة — [25] CL بقاع الارض البقاع — [26] A رءوس CP رووس
α L رؤوس — [27] L العلم — [28] برأس الحمل وعند حلولها B m — [29] αβγ
واحوالها

ذلك متشابهة[1] وهذا القول يحتاج الى بيان اكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وانما نبهناك[2] عليه لانه من الامور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير ام ولا اب فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بان حى بن يقظان من جملة من تكوّن[3] فى[4] تلك البقعة من غير ام ولا اب[5] ومنهم من انكر ذلك وروى من[6] امره خبرا نقصه[7] لك[8] فقال انه كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة[9] عظيمة[10] متسعة الاكناف كثيرة الفوائد عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الانفة والغيرة وكانت له اخت[11] عضلها[12] ومنعها الازواج اذ لم يجد[13] لها كفوًا وكان لها[14] قريب يسمى يقظان[15] فتزوجها سرا على وجه جائز فى مذهبهم[16] ثم انها حملت منه ووضعت[17] طفلا فلما خافت ان يفتضح[18] امرها وينكشف سرها وضعته فى تابوت احكمت[19] زمه[20] بعد ان اروته[21] من الرضاع[22] وخرجت به فى اول الليل فى جملة من خدمها وثقاتها الى ساحل

---

[1] CL متشاهدة — [2] CL نبهنا — [3] CL يكون — [4] C من (s. p.) ou فى (s. p.) L من — [5] B m من غير ام ولا اب — [6] ACL فى — [7] A نقتضيه — [8] BP αβγ عليك — [9] B m — [10] B عظيمه — [11] BP αβγ aj. ذات جمال وحسن باهر — [12] C عضلها ou عقلها douteux L عقلها BP αβγ فعضلها — [13] B تجد — [14] BP αβγ له — [15] ACP يقظانا — [16] ABP αβγ aj. المشهور فى زمنهم (A aj. و عندهم) — [17] CL فوضعت — [18] C la 1re lettre porte à la fois deux p. dessous et deux p. dessus — [19] CL احكمته — [20] B ذمه CL زما — [21] ALP α روته BC روّته — [22] A من الرضاع بالرضاع

البحر وقلبها يحترق صبابة[1] وخوفا عليه ثم انها ودعته[2] وقالت اللهم انك قد[3] خلقت هـذا الطفل ولم يكن شيئا مذكورا[4] ورزقته فى ظلمات الاحشاء[5] وتكفلت به[6] حتى تم واستوى وانا قد اسلمته[7] الى لطفك ورجوت له فضلك خوفا من هـذا الملك الغشوم الجبار العنيد فكن له ولا تسلمه[8] يا ارحم الراحمين ثم قذفت به فى[9] اليم فصادف ذلك جرية[10] الماء بقوة[11] فاحتملته[12] من ليلته[13] الى ساحل الجزيرة[14] المتقدم ذكرها وكان المد يصل فى ذلك الوقت[15] الى موضع[16] لا يصل اليه[17] الا بعد عام[18] فادخله الماء[19] الى اجمة[20] ملتفة الخمر[21] عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر محجوبة عن[22] الشمس تزاور[23] عنها اذا طلعت وتميل اذا غربت[24] ثم اخذ الماء فى الجزر[25] وبقي[26] التابوت فى ذلك الموضع وعلت الرمال[27] بعد ذلك حتى

---

[1] *A aj.* به — [2] *B* ودّعته — [3] *A* انت *CL m* — [4] *B* مذكورا — [5] *A* الحشى — [6] *C m* — [7] αβγ سلمته — [8] ولا تسلمه *C barré L m* — [9] *L m* — [10] *CL* جريان *BP* αβγ جرى — [11] *BP* αβγ *aj.* المد — [12] *L* αβγ فاحتمله — [13] *B* ليله — [14] *BP* αβγ *aj.* الاخرى — [15] *CL trsp.* يصل *après* الوقت — [16] *de* يصل *jusqu'ici BP* αβγ ينتهى الى اقصاه فى البر — [17] *BP* αβγ الى ذلك المكان — [18] الا بعد عام *CL* الا بعدم *mais L corr. e. m.* الا بعد عام *BP* αβγ الا بعد سنة — [19] *BP* αβγ *aj.* بقوته — [20] *L* جهة — [21] *C* الخضرة *L* الخضره *BP* αβγ الشجر — [22] *A* من — [23] *ACLP* تزور — [24] اذا غربت *CL* عنها — [25] الجزر *CL* الرجوع *BP* αβγ عن النقص والجزر — التابوت الذى فيه الطفل — [26] *B* وبقيت — [27] *BP* αβγ *aj.* بهبوب الرياح وتراكمت

سدت[1] مدخل الماء الى تلك الاجمة فكان المد[2] لا ينتهى اليها وكانت[3] مسامير التابوت قد قلقت[4] والواحه قد اضطربت عند رمى الماء اياه فى تلك الاجمة فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى[5] واستغاث وعالج الحركة فوقع[6] صوته فى اذن[7] ظبية[8] فقدت طلاها[9] فتبعت[10] الصوت[11] وهى تتخيل طلاها[12] حتى وصلت الى التابوت ففحصت[13] عنه باظلافها وهو ينوء[14] من داخله حتى طار عن التابوت لوح من اعلاه فحنت الظبية ورئمت[15] به والقمته حلمتها[16] واروته[17] لبنا سائغا[18] وما زالت تتعهده[19] وتربيه وتدفع عنه الاذى فهذا[20] ما كان من ابتداء[21] امره عند من ينكر التولد ونحن نصف بعد هذا كيف تربى[22] وانتقلت[23] احواله حتى بلغ المبلغ العظيم واما الذين

---

[1] BP αβγ aj. باب الاجمة على التابوت وردمت — [2] CL الما — [3] B وكان — [4] αβγ قلمت CL تقلقلت — [5] BP بكا — [6] C le fâ s. p., le double p. du qâf comme un seul p. élargi, puis répète le mot en interligne s. p. sur le fâ ni sur le qâf, de sorte qu'il peut être lu فرفع L فرفع — [7] فى اذن L فاذن — [8] A écrit le plus souvent ضبية — [9] BP αβγ ولدا لها et aj. خرج من كناسه فحمله العقاب فلما سمعت الصوت ظنته (ظنت B) ولدها — [10] C douteux LP αβγ فتتبعت — [11] CL m — [12] وهي تتخيل طلاها BP αβγ m ; après تتخيل CL aj. انه — [13] CL ففتحت — [14] A ينوْ C ينوء ou ينور douteux L ينور B ينبو βγ يئن — [15] ورءمت (ainsi écrit dans αβ) le ء peu distinct dans β : aussi γ écrit-il ورغت BP ورامت C ورأفت عليه L ورافت A (par réitération de فحنت) وحنت عليه ورامت — [16] A حلمتيها — [17] ABCLP α وروته — [18] CL بلبنها — [19] B تنعهده — [20] αβγ هذا — [21] CL m — [22] CL تربا — [23] BP αβγ وكيف انتقل في

زعموا[1] انه تولد فقالوا[2] ان بطنـا من ارض تلك[3] الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين[4] حتى[5] امتزج فيها[6] الحار[7] بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافو[8] وتعادل[9] فى القوى وكانت هـذه الطينة المتخمرة كبيرة[10] جدا وكان بعضها يفضل بعضا فى[11] اعتدال المزاج والتهيو[12] لتكون الامشاج وكان الوسط منها اعدل ما فيها واتمه مشابهة بمزاج الانسان فتمخضت[13] تلك الطينة وحدث فيهـا[14] شبه نفاخات[15] الغليـان[16] لشدة[17] لزوجتها وحدث[18] فى الوسط[19] منها نفاخة[20] صغيرة جدا منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة[21]

---

[1] L زعموا — [2] تولد فقالوا BP αβγ فانهم قالوا تولد من الارض *Cette addition ne peut être qu'une glose, et une glose peu judicieuse, parce que : 1° elle manque dans ACL ; 2° dans la phr. précéd., où il a le même sens,* تولّد *figure sans aucune addition, dans tous les textes ; 3° au lieu de* من الارض *il faudrait, en tout cas,* من غير ام ولا اب, *car l'auteur, jusqu'ici, a parlé seulement de naissance « sans mère ni père », et n'a pas encore spécifié que Hayy, suivant l'une des deux versions, ait été formé « du sein de la terre ».* — [3] L *aj.* من — [4] BP αβγ *aj.* والاعوام — [5] B *m* — [6] B فيه — [7] P الحر — [8] P تكافوء B تكافوا L تكافراو *corr. e. m.* صوابه تكافوٍ — [9] C او تعادل — [10] CL كثيرة — [11] CL عند — [12] P والتهيوء C والتهوّا L والتهيوا A والتهيؑ — [13] CL فتمحضت — [14] C فيها *ou* منها *douteux* L منها — [15] B نفخات CL *aj.* كثيرة — [16] C *peu lisible mais e. m.* بيان الغليان — [17] CL لكثرة — [18] B وحدثت — [19] αβγ للوسط — [20] BP بنفاخة αβγ لزوجة ونفاخة لزوخة — [21] BCP ممتلية A ممتليه L ممتلية

بجسم لطيف هوائى[1] فى غاية من[2] الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من[3] امر الله[4] وتشبث[5] به تشبثا يعسر[6] انفصاله عنه[7] عند الحس وعند العقل اذ قد تبين ان هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وانه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم فمن الاجسام ما لا يستضىء[8] به وهو الهواء الشفاف جدا ومنها ما يستضىء[9] به بعض استضاءة[10] وهى الاجسام[11] الكثيفة غير[12] الصقيلة وهذه تختلف فى قبول الضياء فتختلف[13] بحسب ذلك[14] الوانها ومنها ما يستضىء[15] به غاية الاستضاءة[16] وهى الاجسام الصقيلة كالمرايا[17] ونحوها فاذا[18] كانت هذه المرايا[19] مقعرة على شكل[20] مخصوص حدث فيها النار لافراط الضياء وكذلك الروح الذى هو من امر الله[21] فياض ابدا على جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر اثره فيه لعدم[22] الاستعداد وهى الجمادات التى لا حياة[23] لها وهذه[24] بمنزلة الهواء[25] فى المثال المتقدم ومنها ما يظهر اثره فيه وهى انواع النبات بحسب[26] استعداداتها وهذه[27] بمنزلة الاجسام الكثيفة[28] فى

---

[1] A هواءى CLP هواي (C yâ s. p.) — [2] CL m — [3] CL m — [4] A m C aj. وتقدس (s. aucun p.) — [5] BP وتشبت — [6] C يعر L يعز — [7] CL m — [8 9 15] B αβγ يستضاء P يستضا — [10] C الاضآة L الاضاي — [11] B m — [12] B الغير — [13] L فيختلف — [14] B m — [15] Voir ci-dessus : [8 9 15] — [16] C الاستضآة — [17] αβγ كالمرآة — [18] ACL فان — [19] αβγ المرآة — [20] CL aj. مقعر — [21] BP αβγ aj. تعالى et CL عز وجل — [22] A لعدمه — [23] AB حيات — [24] BCLP وهذا — [25] α الحوى — [26] B répète : بحسب بحسب — [27] BP وهذا — [28] B aj. الغير الصقيلة

المثال المتقدم ومنها مــا يظهر اثره فيه[1] ظهورا كثيرا وهى انواع الحيوان وهذه[2] بمنزلة الاجسام الصقيلة في المثال المتقدم ومن هذه الاجسام الصقيلة ما يزيد على[3] شدة قبوله[4] لضياء الشمس انه يحكى صورة الشمس ومثالها فكذلك[5] ايضا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح انه يحكى الروح ويتصور بصورته وهو الانسان خاصة واليه الاشارة بقوله[6] صلى الله عليــه[7] وسلم ان الله خلق آدم على صورته فان قويت فيه هذه[8] الصورة حتى تتلاشى[9] جميع الصور فى حقها وتبقى هى وحدهــا وتحرق سبحات نورها[10] كل ما[11] ادركته[12] كانت حينئذ بمنزلة المرايا[13] المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون الا للانبياء صلوات الله عليهم[14] وهذا كله مبين فى مواضعه اللائقة به[15] فلنرجع[16] الى تمام[17] مــا حكوه من[18] وصف ذلك التخلق قالوا[19] فلما تعلق هــذا[20] الروح بتلك القرارة[21] خضعت له جميع القوى وسجدت له وتسخرت[22] بامرالله[23] فى كمالها فتكوّن[24]

---

1 *C* فيه *ou* منه *(s. p.)* *L* منه — 2 *BP* وهذا — 3 *CL* فى — 4 *βγ* بقبوله — 5 *BP αβγ* وكذلك — 6 *L* بقبوله — 7 *B aj.* واله — 8 *α* ذه *(sic)* — 9 *C la 1re lettre porte à la fois deux p. dessus et deux p. dessous A* تلاشا — 10 *A* سبحات نورها *CL* سبحاتها — بسبحاتها 11 *C* كل ما كلما ما — 12 *BP* ادركه *ACL* ادركها — 13 *αβγ* المرآة — 14 *BP αβγ aj.* اجمعين — 15 *AB m* — 16 *L* ولنرجع *αβγ* فليرجع — 17 *CL m* — 18 *CL* فى — 19 *L* قالو — 20 *CL m* — 21 *C* القوّارة *L* القرارة *correct, mais e. m.* لعلّها القواره — 22 *αβγ* وسخرت له *CL* وتسخرت لها *A ces deux mots m* — 23 *BP αβγ aj.* تعالى — 24 *β* فتكوّن *ABLP γ* فتكون *C* فيكون

بازاء[1] تلك القرارة[2] نفاخة[3] اخرى منقسمة[4] الى ثلاث[5] قرارات[6] بينها[7] حجب لطيفة ومسالك نافذة[8] وامتلات[9] بمثل ذلك الجسم الهوائى[10] الذى امتلات به[11] القرارة[12] الاولى[13] الا انه الطف منه وسكن فى هذه البطون الثلاثة[14] المنقسمة[15] من واحد طائفة من تلك القوى التى خضعت له وتوكلت بحراستها[16] والقيام عليها[17] وانهاء[18] ما[19] يطرأ[20] فيها من دقيق الاشياء وجليلها[21] الى الروح الاول[22] المتعلق[23] بالقرارة[24] الاولى وتكوّن[25] ايضا بازاء هذه القرارة[26] من الجهة[27] المقابلة[28] للقرارة[29] الثانية نفاخة ثالثة مملوءة[30] جسما[31] هوائيا[32] الا انه اغلظ من الاولين وسكن فى هذه القرارة[33] فريق[34] من تلك القوى الخاضعة وتوكلت[35] بحفظها[36] والقيام عليها[37] وكانت[38] هذه القرارة[39]

---

[1] *L* باذا — [2] *L* القوارة *C* القوّارة — [3] *B* تفاخة β نقاخة — [4] α *le p. du noun pourrait être lu double* βγ متقسمة *P* منفسمة — [5] *BCLP* ثلث — [6] *L* قوارات *C* قوّارات — [7] *A* بينهما — [8] *B* نافضة — [9] *C* وامتلا *L* وامثل — [10] *A* الهواءى *CLP* الهواي — [11] *BP* αβγ منه — [12] *C* القوّارة *L* القوارة تلك — [13] *C* الاوّلي *B* الاوفى — [14] *BCP* الثلثة — [15] αβγ المقسمة *CL* المنقسم — [16] αβγ بحراسته — [17] αβγ عليه — [18] *AB* وانها *CL* واجلا — [19] *B* مما — [20] *A* يطرا *CL* يطراء *B* يطرى *P* يطري — [21] βγ وجلها — [22] *BCL* الاولى — [23] *B* المتعلقة *P* المتعلة — [24] *L* بالقوارة *C* بالقوّارة — [25] *BLP* βγ وتكون *CL* ويكون — [26] *CL* القوارة — [27] *B m* — [28] β لمقابلة — [29] *CL* للقوارة — [30] *ABLP* مملوة *C* مملوّه — [31] *P* جسما — [32] *AP* هوايا *L la fin du mot peu lisible C* هوايا — [33] *CL* القوارة — [34] *C* قريق — [35] αβγ المتوكلة — [36] αβγ بحفظه — [37] αβγ عليه — [38] αβγ فكانت — [39] *L* القوارة *C* القوّارة

الاولى والثانية والثالثة اول[1] ما تخلق[2] من تلك الطينة المتخمرة[3] على الترتيب الذى ذكرناه واحتياج بعضها الى بعض فالاولى منها حاجتها[4] الى الاخريين[5] حاجة استخدام وتسخير والاخريان حاجتهما[6] الى الاولى[7] حاجة المرؤس[8] الى الرئس[9] والمدبَّر الى المدبِّر وكلاهما لما[10] يتخلق بعدهما من الاعضاء رئسان[11] لا مرؤسان[12] واحدهما وهو الثانى[13] اتم رئاسة[14] من الثالث فالاول منهما[15] لمّا[16] تعلق به[17] الروح واشتعلت حرارته تشكل[18] بشكل النار الصنوبرى وتشكل[19] ايضا الجسم الغليظ المحدق به على شكله وتكوّن[20] لحما صلبا وصار عليه[21] غلاف[22] صفاقى[23] يحفظه وسمى العضو كله قلبا

---

[1] B اولا — [2] C 1re lettre s. p. L يخلق — [3] L المختمره αβγ aj. الكبرى — [4] C le ج s. p. et semblable à un ص L خاصتها mais corr. e. m. صوابه حاجتها — [5] L الاخرين BP الاخرتين — [6] C comme ci-dessus le ج s. p. et semblable à un ص L خاصتهما mais, cette fois, non corrigé e. m. ; trois mots plus loin, le ج de C, quoique s. p., ne ressemblant plus à un ص, L écrit correctᵗ حاجة — [7] P الاول — [8] A المروس L α المرؤوس CP المرووس — [9] BL αβγ الرئيس A الرءيس CP الرييس — [10] C voc. : لِمّا — [11] A رءيسان C رئيسان P رييسان αβγ رئيس — [12] L voc. : مرؤْسان A مرءوسان C مرؤوسان P مرووسان βγ مرؤس α مرؤوس — [13] L وهو الثاني هو والثاني — [14] C رءاسة (le ي s. p. ni ء) ABP رياسة α راسة γ رآسة — [15] C فالاول منهما (le ل final de فالاول pouvant, à la rigueur, être lu لى suivant une graphie constante de C) L فالاولي منها — [16] B seul prend soin de mettre un ّ sur م — [17] BP αβγ aj. من — [18] α تشكل — [19] L وتشكلا — [20] seuls C αβ écrivent le ّ — [21] A وصار عليه وصله فيه — [22] L غلافا αβγ غلان — [23] αβγ صفيقا

واحتاج لما يتبع[1] الحرارة من التحليل[2] وافناء الرطوبات الى شىء يمده ويغذوه ويخلف ما تحلل[3] منه على الدوام والا لم يطل[4] بقاؤه واحتاج[5] ايضا الى ان[6] يحس[7] بما يلائمه فيجتذبه وبما يخالفه فيدفعه فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التى اصلها منه بحاجته الواحدة وتكفل[8] له العضو الآخر بحاجته[9] الاخرى[10] وكان المتكفل بالحس هو الدماغ والمتكفل[11] بالغذاء هو الكبد واحتاج كل واحد[12] من هذين اليه فى ان يمدهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التي اصلها منه فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق بعضها اوسع من بعض بحسب ما تدعو[13] اليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والاعضاء بجملتها حسب[14] ما وصفه الطبيعيون فى خلقة الجنين فى الرحم لم[15] يغادروا من ذلك شيئا الى ان كمل خلقه وتمت[16] اعضاؤه وحصل[17] فى حد[18] الجنين عند خروجه[19] من البطن واستعانوا فى وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة وانها كانت قد[20] تهيأت لان يتخلق[21] منها كل ما يحتاج اليه فى خلق الانسان من الاغشية المجللة[22] لجملة[23] بدنه

---

m و B [5] ـــ يحصل αβγ BP [4] ـــ تخلل C [3] ـــ التخليل B [2] ـــ يمنع CL [1]
ـــ بما فيه αβγ BP [9] ـــ m و B [8] ـــ يحسن L [7] ـــ الان CL الى ان [6] ـــ
B كل واحد [12] ـــ B m بالحس هو الدماغ والمتكفل [11] ـــ بالاخرى αβγ [10]
ولم AB [15] ـــ على حسب αβγ P على B [14] ـــ تدعوا ABLP [13] ـــ كلواحد
αβγ [18] ـــ وحصّل B [17] ـــ كملت خلقته ونمت CL كمل خلقه وتمت [16] ـــ
ـــ قد كانت: *A interv.* كانت فد [20] ـــ عند خروجه αβγ m [19] ـــ خروج *aj.*
بجميع CL [23] ـــ المحللة AC [22] ـــ يُخْلَق L يخلق C [21]

وسوى ذلك[1] فلما كمل انشقت عنه تلك الاغشية[2] بشبه[3] المخاض[4] وتصدع باقى الطينة اذ كان[5] قد لحقه الجفاف ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه[6] واشتداد جوعه فلبته ظبية اضلت[7] طلاها ثم استوى[8] ما وصفه هولاء بعد هذا الموضع وما[9] وصفته الطائفة[10] الاولى فى معنى التربية فقالوا جميعا ان الظبية التى تكفلت به وافقت[11] خصبا ومرعى[12] اثيثا فكثر لحمها ودر[13] لبنها حتى قام[14] بغذاء[15] ذلك الطفل احسن قيام وكانت معه لا[16] تبعد عنه الا لضرورة الرعى والف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث اذا[17] ابطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت[18] اليه ولم يكن بتلك الجزيرة شىء من السباع العادية فتربى الطفل ونمى[19] واغتذى بلبن تلك الظبية الى ان تم له حولان وتدرج فى المشى واثغر فكان يتبع تلك الظبية وكانت هى[20] ترفق به وترحمه[21] وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر فكانت[22] تطعمه ما تساقط من ثمراتها[23] الحلوة النضيجة[24] وما كان منها صلب القشر كسرته له[25] بطواحنها ومتى عاد الى[26] اللبن اروته[27]

---

[1] αβγ وغيرها A m — [2] L الدغشية — [3] CL بسبب — [4] C αβ المخاض
— [5] B ازكان اذ كان — [6] L غذائيه — [7] αβγ فقدت — [8] CL استولي
(C le lâm douteux) — [9] B و m — [10] C الطائقه (د s ء et ه s. p.) L الطبقة
— [11] B واقفت — [12] BP ومرعا — [13] B وورّ — [14] B قامت — [15] A بعد —
[16] B اما — [17] BP αβγ aj. هى — [18] B وفطارت CL فعادت — [19] ACL
reportent ونمى après الظبية CL βγ écrivent ونما — [20] CL aj. ايضا —
[21] CL وتريحه A وترجيه — [22] P فكانت — [23] γ تمرادها (le 2e ة s.p.) —
[24] A النضجة — [25] CL m — [26] B اعاد الى CL طلب — [27] ABP α روته

ومتى ظمئ[1] الى الماء اوردته[2] ومتى ضحى[3] ظللته[4] ومتى خصر[5] ادفأته[6] فاذا جن الليل صرفته الى مكانه الاول وجللته[7] بنفسها وبريش[8] كان هنالك[9] مما ملئ به[10] التابوت اولا فى وقت وضع الطفل فيه[11] وكان فى غدوهما[12] ورواحهما قد الفهما ربرب يسرح[13] معهما ويبيت حيث مبيتهما فما زال الطفل مع الظباء[14] على تلك الحال يحكى[15] نغمها[16] بصوته حتى لا يكاد[17] يفرق بينهما وكذلك كان يحكى جميع[18] ما يسمعه[19] من اصوات الطير وانواع سائر الحيوان محاكاة[20] شديدة[21] واكثر ما كانت محاكاته لاصوات الظباء فى الاستصراخ[22] والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع اذ[23] للحيوانات فى هذه الاحوال المختلفة اصوات مختلفة[24] فالفته[25] الوحوش والفها ولم تنكره ولا انكرها فلما ثبت[26] فى نفسه امثلة الاشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع الى بعضها وكراهية لبعض[27] وكان

---

[1] β ظمأ *AP* ظما *B* اطمأ — [2] *B* اروته — [3] *A* ضحا *B* ضحّى β ضخى — [4] *P* ضللتـه *corr. e. m. :* ظللتـه — [5] *L* خص *corr. e. m. et dans le texte en* خَصِر — [6] *CL* دفته — [7] *L* وحللته — [8] *B* وقطن وبحذف — [9] *BP* αβγ هناك — [10] *B* ملئ به يلى — [11] *B aj. dans le texte même* نباء على القول الاول وبعض الحشايش اليابسة الناعمة الريش التى جاءت بها الرياح الهابة الى مكان ذلك الفطل *(sic)* نباء على القول الثانى — [12] *B la* 1re *lettre s.p.* — [13] *ACL aj.* وينعش — [14] *A* الضباء *BP* الظبا αβγ الظبية — [15] *B* تحكى — [16] *C* نغها *L* معها *BP* αβγ نغمتها — [17] *B* يكا — [18] *ACL reportent* جميع *après* الطير و — [19] *CL* سمعه — [20] *A* محاكات *L* بحاكات — [21] *BP* αβγ *aj.* لقوة انفعاله لما يريده — [22] *A* الاستسراخ — [23] *CL* و — [24] *BP* مختلفات — [25] *CL* والفته — [26] *B* ثبتت *(2 fois)* فلما فلما — [27] *A* الى بعض

فى ذلك كله ينظر[1] الى جميع الحيوان[2] فيراهــا كاسية بالاوبار والاشعار والريش[3] وكان يرى ما لها من سرعة العدو وقوة البطش وما لهــا من الاسلحة المعدة لمدافعة من ينازعهــا مثل القرون والانياب والحوافر[4] والصياصى[5] والمخالب ثم يرجع الى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح وضعف العدو وقلة البطش عند[6] مــا كانت تنازعه الوحوش[7] اكل الثمرات وتستبد بها[8] دونه وتغلبه عليها[9] فــلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار[10] عن شئ منها وكان يرى اترابه من اولاد الظباء قد نبتت[11] لها قرون[12] بعد ان لم تكن وصارت قوية[13] بعد ضعفها فى العدو[14] ولم ير لنفسه شيئا[15] من ذلك كله[16] فكان[17] يفكر فى ذلك ولا يدرى[18] سببه وكان ينظر الى ذوى[19] العاهات[20] والخلق الناقص[21] فلا يجد لنفسه شبيها فيهم[22] وكان ايضا ينظر[23] الى مخارج الفضول من سائر الحيوان فيراها[24] مستورة اما مخرج اغلظ الفضلتين فبالاذناب[25] واما مخرج[26] ارقهما[27] فبالاوبار

---

[1] *B m* — [2] αβγ الحيوانات — [3] *BP* αβγ وانواع الريش — [4] *L* والحافر — [5] *L* والصياحى *le* ح *corrigé sur le texte même et dans la marge en* ص — [6] *A* وعند — [7] *CL aj.* عند — [8] وتستبد بها *CL* وتستبدئها *B* وتستبديها — [9] وتغلبه عليها *BP* αβγ وتغلبها عليه — [10] *B* القرار — [11] *CL* نبت — [12] *AP* اقران — [13] *A* قوتها — [14] بعد ضعفها فى العدو *A* العدو بعد ضعفها *CL* العدو بعد ان كانت ضعيفة — [15] *L* شي — [16] *A m* — [17] *A* وكان — [18] *BP* αβγ *aj.* ما — [19] *C* دوى *L* دور — [20] *A* الهانات — [21] *ACL* الناقصة (*C la dern. lettre s. p.*) — [22] شبيها فيهم *CL* شبها بينهم — [23] *B interv.* : ينظر ايضا — [24] *B* فيريها — [25] *CL* فـ *m* — [26] *BP* αβγ *m* — [27] *A* ارقها

وما[1] اشبهها[2] ولانها[3] كانت ايضا[4] اخفى قضبانا[5] منه فكان ذلك كله[6] يكربه ويسوءه[7] فلما طال همه[8] في ذلك كله وهو قد[9] قارب سبعة اعوام ويئس من[10] ان يكمل له[11] ما قد[12] اضر[13] به نقصه اتخذ من اوراق الشجر[14] العريضة[15] شيئا جعل[16] بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص[17] والحلفاء شبه حزام[18] على وسطه علق به تلك الاوراق فلم يلبث الا يسيرا حتى ذوى[19] ذلك الورق وجف وتساقط[20] فما زال يتخذ[21] غيره ويخصف بعضه على بعض[22] طاقات[23] مضاعفة وربما كان ذلك اطول لبقائه الا انه[24] على كل حال قصير المدة واتخذ من اغصان الشجر عصيا[25] سوى اطرافها[26] وعدل متنها[27] وكان[28] يهش[29] بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم[30] القوى[31] فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبل[32]

---

[1] L ولا — [2] γ شبهها — [3] B وكانها — [4] كانت ايضا CL *interv.* : ايضا كانت BP αβγ ايضا *m* — [5] BL قضبابا — [6] ذلك كله CL *m* — [7] C ويسوْه ويسوه P — [8] B همته — [9] وهو قد CL وقد — [10] CL *m* — [11] A *aj.* ذلك و — [12] B *m* — [13] B يجبر — [14] B *m* — [15] B *aj.* من الاشجار — [16] B وجعل — [17] B الخواص — [18] شبه حزام A حزاما — [19] C ذوب *ou plutôt* ذوي L ذوب αβ زوى — [20] BP αβγ *aj.* عنه — [21] CL ياخذ — [22] على بعض BCLP αβγ ببعض — [23] α طاقاة — [24] *le f° ١٤ de C, qui débute par* على كل حال *porte en tête, en écriture anglaise, la signature, avec paraphe : Ibrahim Rashed* — [25] C عصًى L عصي — [26] β اطراقها — [27] ACL منها ; *dans* β *le double p. du* ة *ressemble à un* ـ : *aussi* γ *écrit-il* منتها ; B منتهاها — [28] A فكان — [29] ACL يمشى — [30] L ويقادم — [31] BP αβγ *aj.* منها — [32] αβγ نبالة

ورأى[1] ان ليـــده[2] فضلا كثيرا[3] على ايديها[4] اذ يمكن[5] له بها من ستر عورته واتخاذ[6] العصى التى[7] يدافع بها عن[8] حوزته ما استغنى[9] بذلك عن[10] الذنب[11] والسلاح الطبيعى وفى خلال ذلك ترعرع واربى على السبع[12] سنين[13] وطال به العناء فى تجديد الاوراق التى كان يستتر[14] بها فكانت نفسه[15] تنازعه الى اتخاذ ذنب من اذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه الا انـــه كان يرى احياء الوحوش تتحامى[16] ميتها وتفر[17] عنه فلا يتأتى له الاقدام على ذلك الفعل الى ان صادف فى بعض الايام نسرا ميتا[18] فتهدى[19] الى نيل امله[20] واغتنم الفرصة فيه اذ لم ير للوحوش عنه نفرة فاقدم عليه وقطع جناحيه[21] وذنبه صحاحا كما هى وفتح ريشها وسواهـــا وسلخ عنه[22] سائر جلده وفصله على قطعتين[23] ربط احداهما[24] على ظهره والاخرى على سرته ومـــا تحتها وعلق الذنب من خلفه[25] وعلق الجناحين على عضديه[26] فاكسبه ذلك سترا ودفئا[27] ومهابة فى نفوس جميع الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه فصـــار لا يدنو[28] اليه شىء منها[29] سوى[30] الظبية التى

---

[1] BP αβγ وعلم — [2] CL ليديه — [3] CL m — [4] A ايديهم — [5] αβγ
امكن — [6] L واتخاد — [7] BP α الذى — [8] L من — [9] α استعنى — [10] بدلك
عن BP αβγ به عما اراده من — [11] A الذب — [12] CL سبع — [13] ABP سنة
— [14] B ينستر — [15] A aj. عند ذلك — [16] ACL تتحاما — [17] B وتضر —
[18] CL m — [19] αβγ فهدى — [20] BP αβγ aj. منه — [21] L جناحه — [22] ACL
m — [23] A قطتين — [24] BCL احديهما — [25] A m وعلق الذنب من خلفه —
[26] BCLP αβγ عضده — [27] A ودفئا C ودفاً L ودفاء B ودفيئاً P ودفياء —
[28] ACLP يدنوا — [29] P αβγ منه B ومنه — [30] CL الا

كانت[1] ارضعته وربته[2] فانها لم[3] تفارقه ولا فارقها الى ان[4] اسنت وضعفت فكان يرتاد بها[5] المراعى الخصبة[6] ويجتنى[7] لها الثمرات[8] الحلوة ويطعمها وما زال الضعف والهزال[9] يتوالى عليها[10] الى[11] ان ادركها الموت فسكنت حركاتها[12] بالجملة[13] وتعطلت جميع افعالها[14] فلما رآها الصبى على تلك الحال[15] جزع جزعا شديدا[16] وكادت نفسه تفيض[17] اسفا عليهـا فكان يناديها بالصوت الذى[18] كانت عادتها ان تجيبه عند سماعه ويصيح[19] باشد ما يقدر[20] عليه فـلا يرى لها[21] عند ذلك حركة ولا تغيرا فكان ينظر الى اذنيها والى عينيها فلا يرى بها آفة[22] ظاهرة وكذلك كان ينظر الى جميع اعضائهـا فلا يرى بشىء منها آفة فكان يطمع ان يعثر على موضع الآفة ويزيلها[23] عنها فترجع الى ما كانت عليه فلم يتأت[24] له شىء من ذلك ولا استطاعه وكان الذى[25] اوقعه فى هذا[26] الرأى ما كان قد[27] اعتبره[28] فى نفسه قبل ذلك لانه كان يرى انه[29] اذا غمض[30] عينيه او حجبهما[31] بشىء[32]

---

[1] *L m* — [2] *B* ورتبة — [3] *CL* لا — [4] الى ان *B* ان *m CL* الا انها —
[5] *CL* لها — [6] *P* الخصيبة — [7] *B* وتجتنى — [8] *CL aj.* الطيبه — [9] الضعف
والهزال *BP* αβγ يتوالى عليها — [10] الهزال والضعف *BP* αβγ يستولى عليها ويتوالى
— [11] *B m* — [12] *CL* حركتها — [13] *B* بالحملة — [14] *CL aj.* بالجملة — [15]
αβγ الحالة — [16] *CL* عظيما — [17] α تفيص *P* تفيظ *CL* تزهق *B* وكادت نفسه
تفيض *m* — [18] *CL* التى — [19] *CL* وتصيح — [20] *CL* تقدر — [21] *L trsp.* لها
après ذلك — [22] *CL bourdon d'une ligne environ, de ce* 1er آفة *au* 2d —
[23] *ACL* فيزيلها — [24] *BLP* يتاتى — [25] *CL m* — [26] اوقعه فى هذا αβγ
ارشده لهذا — [27] *CL m* — [28] *A* اعتبر — [29] *A m* — [30] *B* اغمض — [31] *B*
عجبهما — [32] *CL m*

لا يبصر شيئا حتى يزول ذلك العائق وكذلك[1] يرى[2] انه اذا ادخل اصبعيه[3] فى اذنيه وسدهما[4] لا يسمع شيئا حتى يزيل ذلك العارض[5] واذا امسك[6] انفه بيده لا يشم شيئا من الروايح[7] حتى يفتح[8] انفه فاعتقد من[9] ذلك ان جميع ما له[10] من الادراكات[11] والافعال قد يكون[12] لها عوائق تعوقها فاذا ازيلت[13] تلك العوائق عادت الافعال[14] فلما نظر الى جميع اعضائها الظاهرة ولم ير فيها[15] آفة ظاهرة وكان يرى مع ذلك ان[16] العطلة[17] قد شملتها ولم يختص[18] بها عضو[19] دون عضو وقع فى خاطره[20] ان الآفة التى نزلت بها انما[21] هى[22] فى عضو غائب عن العيان مستكن فى باطن[23] الجسد وان ذلك العضو لا يستغنى[24] عنه فى فعله شيء من هذه الاعضاء الظاهرة فلما نزلت به الآفة عمت المضرة وشملت العطلة وطمع بانه[25] لو عثر على ذلك[26] العضو وازال[27] عنه ما نزل به[28] لاستقامت[29] احواله وفاض على سائر البدن نفعه وعادت الافعال الى ما كانت عليه وكان قد[30]

---

[1] ABCLP aj. كان — [2] CL راي — [3] CL اصبعه — [4] A وشدهما ACL aj. انه — [5] يزيل ذلك العارض BP αβγ يزيلهما — [6] B مسك — [7] A الجوارح — [8] CL aj. له — [9] BP αβγ aj. اجل — [10] αβγ لها — [11] L α الادركات — [12] C la 1re lettre s. p. BLP αβγ تكون — [13] B اريلت — [14] B aj. الى ما كانت عليه سليمة — [15] B فيه — [16] BP αβγ m — [17] B العلة — [18] C بحص (s. p.) — [19] BL عضوا — [20] B خاطرة — [21] CL انها — [22] CL m — [23] A بطن — [24] αβγ يغنى — [25] CL انه — [26] على ذلك BP αβγ بذلك — [27] CL فازال — [28] CL aj. من الافة — [29] A استقامت α لا استقامت — [30] وكان قد CL وقد

شاهد قبل ذلك فى الاشباح[1] الميتة من الوحوش وسواها ان جميع اعضائها[2] مصمتة[3] لا تجويف فيها الا القحف[4] والصدر والبطن فوقع فى نفسه ان العضو الذى بتلك الصفة لن[5] يعدو[6] احد[7] هذه المواضع الثلاثة[8] وكان يغلب على ظنه غلبة قوية[9] انه[10] انما هو فى الموضع المتوسط من هذه الثلاثة[11] المواضع[12] اذ[13] كان قد استقر فى[14] نفسه ان جميع الاعضاء محتاجة اليه وان الواجب[15] بحسب ذلك ان يكون مسكنه فى الوسط وكان ايضا اذا رجع الى ذاته[16] شعر بمثل هذا[17] العضو فى صدره ولانه كان يعترض سائر اعضائه كاليد والرجل والاذن والانف والعين[18] ويقدر مفارقتها فيتأتى[19] له انه كان يستغنى عنها[20] وكان يقدر فى رأسه مثل ذلك ويظن انه يستغنى[21] عنه[22] فاذا فكر[23] فى الشىء الذى يجده[24] فى صدره لم يتأت[25] له الاستغناء عنه طرفة عين وكذلك كان عند محاربته

---

[1] *L* الشباح — [2] *C* اعضايها *(yâ s.* ، *ni p.) L* اعضاها — [3] *P* مصمتة *mais e. m.* مصمتة ; *dans A le* ص *porte un p. transformé en une virgule renversée, c. à. d. raturé suivant l'usage du copiste* — [4] *P* الفحف *mais P a bien lu* القحف *puisqu'il traduit « cranium »* — [5] β ان *ou* لن *indistinct* — [6] *P* يعدوا — [7] *B* بواحد — [8] *BCP* الثلثة — [9] *CL* قوته — [10] *CL m* — [11] *BCP* الثلثة — [12] الثلاثة المواضع αβγ *interv.* : المواضع الثلاثة — [13] *P* اذا — [14] استقر فى *L* استغزل — [15] وان الواجب *A* والواجب — [16] الى ذاته *B* اذاته — [17] *CL m* — [18] *BP* αβγ *aj.* والراس *mais P aj. e. m. : redundare videtur* — [19] *L* فيقال — [20] *A* عنه — [21] *L* مستغنى — [22] *Tout ce passage d'environ une ligne, depuis* وكان يقدر فى رأسه *m dans A (voir la note à la traduction)* — [23] *P* فاكر — [24] *A m* — [25] لم يتأت *B* لم يتاتى

الوحوش[1] اكثر ما[2] يتقى من صياصيها[3] على صدره لشعوره بالشئ الذى فيه فلما جزم الحكم بان العضو الذى نزلت به الآفة[4] انما هو فى صدرها[5] اجمع على البحث عليه والتنقير عنه[6] لعله يظفر بآفته[7] فيزيلها ثم انه خاف ان يكون[8] نفس فعله هذا اعظم من الآفة التى نزلت بها[9] اولا فيكون سعيه عليها[10] ثم انه تفكر هل رأى[11] من الوحوش او سواها[12] من صار فى مثل تلك الحال ثم عاد الى مثل حاله الاولى[13] فلم يجد شيئا فحصل له من ذلك[14] اليأس من رجوعها الى حالها الاولى[15] ان هو[16] تركها وبقى له[17] بعض رجاء فى رجوعها الى تلك الحال ان هو وجد ذلك العضو وازال الآفة عنه فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه فاتخذ من كسور الاحجار الصلدة[18] وشقوق القصب[19] اليابسة[20] اشباه[21] السكاكين وشق بها بين اضلاعها حتى قطع اللحم الذى بين الاضلاع وافضى الى[22] الحجاب المستبطن للاضلاع فرآه قويا فقوى ظنه ان[23] مثل ذلك الحجاب لا يكون الا لمثل ذلك[24] العضو وطمع بانه اذا تجاوزه الفى[25] مطلوبه فحاول

---

1 *A* للوحوش — 2 *A aj.* كان — 3 *BP* αβγ صياصيهم — 4 *CL aj.* لامه — 5 *B* الصدر — 6 *CL* عليه والتنقير عنه — عنه والتفتيش عليه 7 *BP* يظفر بآفته — αβγ يظفر به ويرى افته — 8 *C la* 1re *lettre s. p. L* تكون — 9 *CL* به — 10 *CL aj.* لا لها — 11 *A* رءا — 12 *ABCLP* او سواها وسواها — 13 *AP* الاول αβγ — 14 *ACL* من ذلك بذلك — 15 *AP* αβγ الاول — 16 ان هو *L* وهو *mais* و *barré et e. m.* ان صح *B* ان *m* — 17 *CL aj.* بذلك — 18 *C* الصلبة *L* الصلبه — 19 *CL m* — 20 *CL* اليابس — 21 *B* β اسباه — 22 *C répète :* الى الى — 23 *BCLP* αβγ بان — 24 *CL m* — 25 *CL* لقى (*L*

شقه فصعب عليه لعدم الآلات[1] ولانها[2] لم تكن الا من الحجارة[3] والقصب فاستجدها[4] واستحدها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له فافضى الى الرئة فظنها اولا[5] مطلوبه فما زال يقلبها[6] ويطلب موضع الآفة بها[7] وكان اولا انما وجد[8] نصفها الذى هو في الجانب الواحد فلما رآها مائلة الى جهة واحدة وكان قد اعتقد ان ذلك العضو لا يكون الا في الوسط في عرض البدن كما هو في الوسط في طوله فما زال يفتش في وسط الصدر حتى الفي[9] القلب وهو مجلل[10] بغشاء في غاية القوة مربوط بعلائق[11] في غاية الوثاقة والرئة مطيفة[12] به من الجهة التي بدأ بالشق منها فقال في نفسه[13] ان كان لهذا العضو من الجهة الاخرى مثل[14] ما له[15] من هذه الجهة فهو في[16] حقيقة الوسط ولا محالة انه مطلوبي لا سيما مع ما ارى[17] له من حسن الوضع[18] وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم وانه محجوب بمثل هذا الحجاب الذى لم ار[19] مثله لشيء[20] من الاعضاء فبحث عن الجانب[21] الآخر من الصدر فوجد فيه الحجاب المستبطن

---

2 p. sous yd) — [1] CL الالة — [2] C و douteux L و m — [3] CL الاحجار — [4] BP αβγ aj. ثانية — [5] فطنها اولا BP αβγ فطن اولا انها — [6] B يشقها ويقلبها — [7] CL فيها — [8] CL aj. فيها et BP αβγ منها — [9] L لقي — [10] B محلل — [11] C بعلايق (le bâ et le yâ très empâtés) et e. m. بيان بمعلاقين (les 2 dern. lettres s.p. et douteuses) L بمعلقين A بمغاليق — [12] CL مطبقه — [13] في نفسه BL لنفسه — [14] C répète : مثل مثل — [15] CL aj. هو — [16] C m mais ajouté e. m. — [17] A راه CL راي — [18] A الموضع — [19] AC ير L يري — [20] B بشيء — [21] B djîm s.p.

للاضلاع ووجد[1] الرئة كمثل[2] ما وجد[3] من[4] هذه الجهة فحكم بان ذلك العضو هو مطلوبه[5] فحاول هتك[6] حجابه وشق شغافه فبكد[7] واستكراه ما قدر على ذلك[8] بعد استفراغ مجهوده وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة فنظر هل يرى به[9] آفة ظاهرة[10] فلم ير[11] به[12] شيئا فشد عليه يده فتبين له[13] ان فيه تجويفا فقال لعل مطلوبى الاقصى انما هو فى داخل هذا العضو[14] وانا حتى[15] الآن لم اصل اليه فشق[16] عليه فالفى[17] فيه تجويفين اثنين احدهما من[18] الجهة اليمنى والآخر من[19] الجهة اليسرى والذى من[20] الجهة اليمنى[21] مملوء[22] بعلق منعقد والذى من[23] الجهة اليسرى خال لا شىء فيه فقال لن يعدو[24] مطلوبى[25] ان يكون مسكنه احد هذين البيتين ثم قال اما هذا البيت الايمن فلا ارى فيه غير هذا الدم المنعقد ولا شك انه لم ينعقد حتى[26] صار الجسد[27] كله الى هذه[28] الحال اذ كان قد شاهد ان الدماء[29] متى سالت وخرجت[30] انعقدت وجمدت ولم يكن هذا الا دما[31] كسائر الدماء وانا ارى[32] هذا الدم موجودا[33] فى سائر الاعضاء

---

[1] B djîm s.p. — [2] αβγ على — [3] αβγ وجده — [4] L في — [5] CL المطلوب — [6] C سد L شد — [7] CL بكد B في كدّ — [8] CL aj. الا — [9] BP αβγ فيه CL aj. موضع — [10] L ظاهره — [11] L يري — [12] αβγ فيه — [13] BP αβγ به — [14] هذا العضو B هذه — [15] CL m — [16] CL ثم شق — [17] B فالقى C فالقَي (fa s.p.) A فراى — [18] L في — [19] L في — [20] L في — [21] BP aj. منهما — [22] A مملو B مملوّا P مملوا — [23] CL في — [24] P يعدوا — [25] P αβγ مطلبى — [26] ACL حتى الا بعد ان — [27] CL الجسم — [28] αβγ هذا — [29] BP αβγ aj. كلها — [30] A m — [31] P ولم يكن هذا الا دما B ولم تكون هذه الا دماء يكون هذا الادما — [32] ACL aj. ان — [33] ACL موجود

لا يختص به عضو دون[1] آخر وانا فليس[2] مطلوبى شيئا بهذه الصفة انما مطلوبى الشيء الذى يختص به هذا الموضع الذى اجدنى[3] لا استغنى عنه طرفة عين واليه كان انبعاثى[4] من اول[5] واما[6] هذا الدم فكم مرة[7] جرحتنى الوحوش[8] فى المحاربة[9] فسال منى[10] كثير منه[11] فما[12] ضرنى ذلك ولا افقدنى شيئا من افعالى فهذا بيت[13] ليس لى[14] فيه مطلوب[15] واما هذا[16] البيت الايسر فاراه خاليا لا شيء فيه وما ارى[17] ان[18] ذلك لباطل[19] فانى[20] رأيت كل عضو من الاعضاء انما هو لفعل يختص به فكيف يكون هذا البيت على[21] ما شاهدت[22] من شرفه باطلا ما ارى الا ان مطلوبى كان فيه فارتحل[23] عنه واخلاه[24] وعند ذلك طرأ[25] على هذا الجسد من العطلة ما طرأ[26] ففقد[27] الادراك وعدم الحراك[28] فلما رأى ان[29] الساكن فى ذلك[30] البيت قد ارتحل قبل انهدام البيت[31] وتركه وهو على شكله[32] رأى[33] انه احرى[34]

---

[1] A عن CL m — [2] αβγ ليس — [3] A اجد انى B اجد لى — [4] B انبعانى (ponctuation douteuse du 1er noun et du bâ) — [5] CL الاول — [6] B اما — [7] CL m — [8] AB الوحش — [9] ACL فى المحاربة — والحجارة [10] CL aj. دم — [11] CL m — [12] A m — [13] CL البيت — [14] CL αβγ m — [15] CL αβγ باطل αβγ من الباطل — [16] αβγ m — [17] B ارا — [18] A m — [19] CL مطلوبى — [20] CL فاننى — [21] B répète : على على — [22] CL شاهد — [23] CL وارتحل — [24] CL فاخلاه — [25] AB طرا CL α طرى P طري — [26] A طرا CL α طرى P طري — [27] CL بفقد — [28] CL الحركة — [29] BP m — [30] L هذا BP m — [31] αβγ انهدام البيت — انهدامه BP αβγ بحاله — [32] BP αβγ على شكله — [33] CL αβγ لراي — تحقق αβγ [34] CL احرز

الا[1] يعود اليه بعد[2] ما[3] حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث فصار عنده[4] الجسد كله خسيسا لا قدر له بالاضافة الى ذلك الشيء الذى اعتقد فى نفسه انه يسكنه[5] مدة ويرحل[6] عنه بعد ذلك[7] فاقتصر على الفكرة[8] فى ذلك الشيء ما هو وكيف هو[9] وما الذى ربطه[10] بهذا الجسد والى اين صار ومن[11] اى الابواب خرج عند خروجه من الجسد وما[12] السبب الذى ازعجه ان كان خرج كارها[13] او[14] السبب الذى كره اليه[15] الجسد حتى فارقه ان كان خرج مختارا وتشتت فكره فى ذلك كله وسلا عن ذلك[16] الجسد واطرحه[17] وعلم ان[18] امه التى عطفت عليه وارضعته[19] انما كانت ذلك الشيء المرتحل وعنه كانت[20] تصدر تلك الافعال كلها لا هذا[21] الجسد العاطل وان هذا الجسد بجملته انما هو كالآلة لذلك[22] وبمنزلة العصى التى[23] اتخذها هو[24] لقتال الوحوش فانتقلت علاقته عن[25] الجسد الى صاحب الجسد[26] ومحركه ولم[27] يبق له شوق[28] الا اليه وفى خلال[29] ذلك اصل[30]

---

[1] CL βγ ان لا — [2] A répète : بعد بعد — [3] αβγ ان — [4] CL عند ذلك — [5] CL يمكث به — [6] CL ثم يرتحل — [7] CL m — [8] CL الفكر — [9] CL m — [10] B رابط — [11] B من — [12] B واما — [13] BP aj. او راضيا — [14] BLCP αβγ وما — [15] كره اليه CL اكره — [16] A m — [17] αβγ وطرحه — [18] C répète : ان ان — [19] β وارضعتة — [20] وكانت عنه L وعنه كانت — [21] CL عن — [22] A m — [23] A الذى — [24] CL m — [25] B من — [26] صاحبه CL صاحب الجسد — [27] B لم — [28] CL تشوق — [29] C خلال (le khâ empâté) et e. m. (s.p.) بيان حلال — [30] ذلك اصل CL اصل هذا B وبك نتن ذلك P ذلك نتن ذلك αβγ

الجسد وانفصلت[1] عنه[2] روايح كريهة فزادت نفرته عنه[3] وود الا[4] يراه ثم انه سنح[5] لبصره[6] غرابان يقتتلان حتى صرع احدهما[7] الآخر ميتا ثم جعل الحي[8] يبحث في[9] الارض[10] حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك[11] الميت بالتراب فقال في نفسه ما احسن ما صنع[12] هذا الغراب في مواراة[13] جيفة صاحبه[14] وان كان قد اساء[15] في قتله اياه[16] وانا كنت احق بالتهدى[17] الى هذا الفعل بامى[18] فحفر حفرة والقى فيها جسد امه[19] وحثى عليها التراب[20] وبقى يتفكر في ذلك الشيء المصرف[21] للجسد[22] ولا يدرى ما هو غير انه كان ينظر الى اشخاص الظباء كلها[23] فيراها على شكل امه[24] وعلى صورتها[25] فكان[26] يغلب على ظنه ان كل واحد منها انما يحركه ويصرفه شيء هو[27] مثل الشيء الذى كان يحرك امه ويصرفها فكان[28] يألف[29] الظباء ويحن اليها لمكان ذلك[30] الشبه[31] وبقى على ذلك برهة من

---

[1] CL فانفصلت BP αβγ وفاحت — [2] BP αβγ منه — [3] A m — [4] CL γ ان الا β ان لا — [5] L سنخ — [6] BP αβγ لنظره — [7] P اهدهما — [8] CL الاخر — [9] CL m — [10] B الارض (s.p.) — [11] ACL remplacent حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك par ويوارى — [12] ما صنع A m — [13] B موارات CL مواراته — [14] ACL اخيه — [15] قد اساء P قد اسي B قدراسنى (s. séparation) — [16] CL m — [17] CL الى التهدي αβγ بالاهتداء — [18] ACL m — [19] B امته ou امة — [20] وواراها A ووراها بالتراب L وواراها بالتراب C وحثى عليها التراب — [21] B المصروف — [22] CL لجسده — [23] CL m — [24] B الله — [25] وعلى صورتها A وصورتها — [26] CL وكان — [27] CL m — [28] CL وكان — [29] B بالف (un seul p. sous la 1re lettre) — [30] C en interl. et peu distinct L m — [31] A الشيء

الزمان يتصفح[1] انواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك[2] الجزيرة ويتطلب هل[3] يجد[4] لنفسه شبيها[5] حسب ما[6] يرى لكل واحد من اشخاص الحيوان والنبات اشباها كثيرة فلا يجد شيئا من ذلك وكان يرى البحر قد احدق بالجزيرة من كل جهة فيعتقد انه[7] ليس فى الوجود ارض سوى جزيرته تلك واتفق فى بعض الاحيان ان انقدحت[8] نار فى اجمة كلخ[9] على سبيل المحاكاة[10] فلما بصر بها[11] رأى منظرا هاله[12] وخلقا لم يعهده[13] قبل[14] فوقف[15] يتعجب منها مليا وما زال[16] يدنو[17] منها شيئا فشيئا فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب حتى[18] لا تعلق بشىء الا[19] اتت عليه واحالته الى نفسها[20] فحمله[21] العجب بها وما ركب الله[22] فى طباعه[23] من الجراءة[24] والقوة على ان مد يده اليها واراد ان ياخذ منها شيئا[25] فلما باشرها احرقت[26] يده ولم يستطع القبض عليها[27] فتهدى[28] الى ان ياخذ قبسا[29]

---

[1] B تصفح — [2] بساحل تلك CL بتلك — [3] A aj. يرى او — [4] CL m — [5] CL شبها — [6] حسب ما βγ حسبما — [7] CL ان — [8] β انقدحتى — [9] P كلخ et e. m. : f. قلخ B αβγ قلخ CL m et C voc. اجمةٍ — [10] CL المحاكة B remplace على سبيل المحاكاة par بسبب انحكاك بعض الاشجار ببعض — [11] بصر بها BCL ابصرها — [12] B اهالة C هائلا (sic) L هائلا — [13] CL لم يعهده لم يعتقده αβγ لم يعتده B كم مثله — [14] CL m — [15] A فتوقف CL فاقبل — [16] وما زال BP αβγ وما يزال — [17] ABP يدنوا — [18] BP α حين — [19] β لا — [20] BP نفسه — [21] C فجمله — [22] BP αβγ aj. تعالى CL aj. عز وجل — [23] CL طباعها — [24] B الجرأة P الجراه A الجرءة CL الحرارة — [25] γ m — [26] CL احترقت — [27] BP عليه — [28] C فاهتدى L فاهتدي αβγ اهتدى — [29] B قصبا

لم تستول[1] النار[2] على جميعه[3] فاخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه[4] الآخر فتأتى له ذلك وحمله الى موضعه الذى كان ياوى اليه وكان قد[5] خلا[6] فى جحر[7] استحسنه للسكنى قبل ذلك ثم مـا زال يمد تلـك النار بالحشيش[8] والحطب الجزل ويتعهدها[9] ليـلا ونهارا استحسانا لها وتعجبا منها وكان يزيد انسه بهـا[10] ليلا لانها كانت تقوم له[11] مقام الشمس فى الضياء والدفاء[12] فعظم[13] بها ولوعه[14] واعتقد انها افضل الاشياء التى لديه وكان يراهـا دائما[15] تتحرك الى جهة فوق[16] وتطلب العلو فغلب على ظنه انهـا من جملة[17] الجواهر[18] السماوية التى كان يشاهدها[19] وكان يختبر[20] قوتها فى جميع الاشياء بان يلقيها فيها فيراها مستولية عليها[21] اما بسرعة واما ببطء[22] بحسب قوة استعداد الجسم الذى كان يلقيه[23] للاحتراق[24] او ضعفه وكان من جملة ما القى فيهـا على معنى[25] الاختبار لقوتها شىء[26] من اصناف

---

[1] *BP* يستول *CL* تستولي — [2] *L* ان *barré et e. m.* النار صح — [3] على جميعه *CL* عليه باجمعه — [4] *CL* الطرف — [5] وقد *C* وكان قد — [6] *BCLP* خلى (*CL 2 p. sous le* ى) — [7] *BP* αβγ *aj.* كان — [8] *C* بالخشيش — [9] *L* ويتعهدها *m, rétabli e. m.* صح — [10] انسه بها *CL interv.* بها انسه *B* السنه بها — [11] *A m* — [12] α والدفىء β والدفى *B* والدفى *A* والدفي *P* والدفو γ والدفء — [13] *B* تعظيم — [14] *CL* ولعه — [15] *P* αβγ يراها دائما (*P* دايما) *B* ويراها دائما *mais le* و *est barré* — [16] *B* الفوق — [17] *B* من جملة *m* منجملة *CL* جملة — [18] *CL aj.* العالية — [19] *L* شاهدها — [20] *B* يحتبر — [21] *P* αβγ عليه — [22] *B* ببطوء *P* ببطو *A* ببطا *L* ببطئة — [23] *C* يلقى *B* يلقنه — [24] *CL* للاحراق — [25] *CL* وجه αβγ سبيل — [26] *BCLP* αβγ شيئا (*div. orth.*) *A* اشياء

الحيوانات البحرية كان قد القاه البحر الى ساحلـه فلما اشتوى[1] ذلك الحيوان وسطع قتاره[2] تحركت شهوته اليه[3] فاكل منه[4] شيئا فاستطابه فاعتاد[5] بذلك[6] اكل[7] اللحم فصرف الحيلة في صيد البحر والبر[8] حتى مهر في ذلك وزادت محبته للنار[9] اذ تأتى له بها[10] من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأت له قبل ذلك فلما اشتـد شغفه[11] بها[12] لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه ان الشيء الذى ارتحل من قلب[13] الظبية التى انشأته[14] كان من جوهر هـذا الموجود او من شيء يجانسه واكد ذلك[15] في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته[16] من بعد موته وكل هذا دائما[17] لا يختل ومـا كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عنـد صدره بازاء الموضع الذى كان قد شق عليه[18] من الظبية فوقع في نفسه انه لو اخذ حيوانا[19] حيا[20] وشق قلبه[21] ونظر الى ذلـك البطن[22] الذى صادفه خاليا عند مـا شق عليه في[23] الظبية لرآه[24] في هـذا الحيوان الحي وهو[25] مملوء بالشيء[26] الساكن فيه[27] وتحقق[28] هل[29] هو[30]

---

[1] *C (en interligne)* رمى *L* رمي — [2] *CL* فتارة — [3] *CL m* — [4] *BP* منها — [5] *L* فاعناد — [6] *L aj.* على — [7] *B* لكل — [8] *P αβγ interv. :* البر والبحر *B* البر والبرّ — [9] *BCLP αβγ* في النار — [10] *B* له بها لديها — [11] *CL* شغله — [12] *BL m* — [13] *BP αβγ aj.* امه — [14] *B* ربته — [15] *CL aj.* عنده و — [16] β وبردوته — [17] *αβγ* دائم — [18] *B* شق عليه شقه — [19] *B m* — [20] *BP αβγ m* — [21] *CL m* — [22] *αβγ* التجويف — [23] *BP αβγ aj.* امه — [24] *CL* فراه — [25] *B* ويتحقق — [26] *BP αβγ* بذلك الشيء — [27] *B aj.* ام لا — [28] *B* هل هو — [29] *B* بل — [30] *CL m*

من[1] جوهر النار وهل فيه شيء من الضوء والحرارة ام لا[2] فعمد الى بعض الوحوش واستوثق منه كتافا وشقه[3] على الصفة[4] التى شق[5] الظبية حتى وصل[6] الى القلب فقصد اولا الى[7] الجهة اليسرى منه وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوا بهواء بخارى شبه[8] الضباب الابيض فادخل اصبعه فيه فوجده من الحرارة[9] فى حد كاد[10] يحرقه ومات[11] الحيوان على الفور فصح عنده ان ذلك البخار الحار[12] هو الذى[13] كان يحرك[14] هذا الحيوان وان فى كل شخص من اشخاص الحيوانات[15] مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات[16] ثم تحركت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر اعضاء الحيوان وترتيبها[17] واوضاعها وكمياتها[18] وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد[19] من[20] هذا[21] البخار الحار[22] حتى هى[23] كلها حية[24] به وكيف بقاء[25] هذا البخار المدة[26] التى[27] يبقى[28] ومن اين يستمد وكيف لا تنفد[29] حرارته فتتبع[30] ذلك كله بتشريح الحيوانات الاحياء والاموات ولم يزل

---

[1] CL aj. جنس — [2] P الا ام لا — [3] A وشق — [4] B الصقة — [5] αβγ aj. بها — [6] B يصل — [7] CL m اولا الى — [8] αβγ يشبه — [9] P الحارارة — [10] B كان — [11] BP αβγ aj. ذلك — [12] ABCLP الرطب — [13] ACL m — [14] CL محرك — [15] A الحيوان — [16] A هلك — [17] B le 2ᵉ ت s. p. — [18] CL وكيفياتها — [19] L la 1ʳᵉ lettre porte à la fois 2 p. dessus et 2 p. dessous — [20] L في — [21] BP m — [22] ABP الرطب CL الحار الرطب — [23] B صار — CL m — [24] au lieu de كلها حية αβγ هى الحياة لها تستمر — [25] CL يفا ou يفنا — [26] A للمدة — [27] CL الذى — [28] A βγ تبقى — [29] CL ينفذ — [30] CL فيتبع

ينعم[1] النظر فيها ويجيد الفكرة[2] حتى بلغ فى ذلك كله[3] مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له ان كل شخص من اشخاص الحيوان وان كان كثيرا باعضائه وتفنن حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه[4] من قرار واحد وانقسامه فى سائر الاعضاء منبعث[5] منه وان جميع الاعضاء[6] انما هى خادمة له او مؤدية[7] عنه[8] وان[9] منزلة[10] ذلك الروح فى تصريف الجسد[11] كمنزلته هو[12] فى تصريف الآلات التى يحارب ببعضها[13] الحيوان ويصطاد ببعضها[14] ويشرح ببعضها[15] والتى يحارب بها تنقسم الى ما يدفع بها نكاية غيره والى ما ينكى بها فى الغير[16] وكذلك آلات الصيد تنقسم الى ما يصلح لحيوان البحر والى ما يصلح لحيوان البر وكذلك الاشياء التى يشرح بها تنقسم الى ما يصلح للشق[17] والى ما يصلح[18] للكسر والى ما يصلح للثقب والبدن واحد وهو يصرف ذلك انحاء من التصريف بحسب ما تصلح[19] له كل آلة[20] وبحسب الغايات التى تلتمس[21] بذلك التصريف

---

[1] CL يمعن — [2] ويجيد الفكرة CL الفكر (C s. p.) ويجد — [3] A m — [4] B مبدأه ACL مبداه — [5] CL منبعثا — [6] de منبعث jusqu'ici A m — [7] او مؤدية C ومودية L ومُؤَدِّيَة — [8] B m — [9] CL وانه — [10] C منزلته L بمنزلة — [11] CL الجسم — [12] CL m — [13] يحارب ببعضها C (ض s. p.) بعضها يحارب L يحارب بعضها — [14] L بعضها — [15] L بعضها BP αβγ remplacent tout le passage depuis كمنزلته jusqu'ici par الاعداء كمنزلة من يحارب بالسلاح التام او يصيد جميع صيد البحر والبر فيعدّ لكل جنس الة يصيده بها — [16] فى الغير BP αβγ غيره — [17] L m — [18] يصلح والي ما للشق B m — [19] BCL يصلح — [20] كل آلة CL m — [21] A يلتمس

كذلك[1] ذلك الروح الحيوانى واحد واذا[2] عمل بآلـة العين كان فعله ابصارا واذا[3] عمل بآلة الاذن كان فعله سمعا واذا عمل بآلـة[4] الانف كان فعله شما واذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقا واذا عمل بالجلد[5] واللحم كان فعله لمسا واذا عمل بالعضو[6] كان فعله حركة واذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء[7] ولكل واحد من هـذه اعضاء تخدمها[8] ولا يتم لشيء من هذه فعل الا بما يصل[9] اليهـا من ذلك الروح[10] على الطرق التى تسمى عصبا ومتى انقطعت تلـك الطرق او انسدت[11] تعطل فعل ذلك العضو[12] وهـذه الاعصاب انما تستمد[13] الروح من بطون الدماغ والدماغ يستمد الروح من[14] القلب والدماغ فيه ارواح[15] كثيرة لانه موضع تتوزع فيه[16] اقسام كثيرة[17] فاي عضو عدم هذا الروح بسبب من الاسباب تعطل فعلـه[18] وصار[19] بمنزلة الآلة المطرحة[20] التى لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها فان خرج هذا الروح بجملته عن الجسد او فنى او[21] تحلل بوجـه من الوجوه تعطل الجسد كله وصار الى حالة الموت فانتهى به هذا[22] النحو من

---

[1] *CL* وكذلك — [2] *ACL (C s. p.)* فاذا *B* اذا — [3] *CL s. p.* — [4] *B* مالة — [5] *CL* بالة الجلد — [6] *CL* بالعضد — [7] *L* واختذاء *corr. dans le texte même et e. m. en* واغتذاء *B m* — [8] *CL* اعضاء تخدمها الاعضاء ما يخدمها — [9] *BP αβγ* يتصل — [10] *CL m* — [11] *CL* او انسدت وانسدت — [12] *CL m* — [13] *C le 1^er^* ت *porte à la fois 2 p. dessus et 2 p. dessous L* يستمد — [14] *de* بطون *jusqu'ici CL m* — [15] *BP* روح — [16] *CL* تتوزع فيه يتوزع منه — [17] *A m* — [18] *A* فيه — [19] *A* وكان — [20] *CL* الآلة المطرحة الالات المطروحة — [21] *CL* او فني و وفني — [22] *CL* به هذا بهذا

النظر الى هذا الحد[1] على رأس ثلاثة[2] اسابيع من منشئه[3] وذلك احد[4] وعشرون عاما[5] وفى[6] خلال هذه المدة المذكورة تفننت[7] وجوه حيله واكتسى بجلود الحيوانات[8] التى كان يشرحها واحتذى بها واتخذ الخيوط من الاشعار ولحاء[9] قصب[10] الخطمى[11] والخبازى والقنب وكل نبات ذى خيط وكان اصل[12] تهديه[13] الى ذلك انه اخذ[14] من الحلفاء[15] وعمل مخاصف[16] من الشوك[17] القوى والقصب المحدود[18] على الحجارة وتهدى[19] الى البناء بما رأى من فعل[20] الخطاطيف فاتخذ[21] بيتا ومخزنا[22] لفضلة[23] غذائه وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه الى[24] بعض لئلا يصل اليه شىء من الحيوانات[25] عند مغيبه عن تلك الجهة فى بعض شؤنه[26] واستألف[27]

---

[1] هذا النحو من النظر الى هذا الحد BP αβγ النظر الى هذا الحد من النظر — [2] BP ثلث — [3] BCL α منشائه AP منشايه — [4] L احدا — [5] CL سنه — [6] وفى B فى — [7] L voc. : تفنّنتْ αβγ تفنن فى — [8] بجلود الحيوانات B بجلو والحيوانات — [9] ACP αβγ ولحا L وكا — [10] A قضب — [11] BP αβγ الخطمية C الحطميّ L الحطمى — [12] C m mais rétabli e. m. L اصله A m — [13] C يهديه L يهديه αβγ اهتدائه — [14] ACL m انه اخذ — [15] C الحلفا L الحلف A remplace ce passage, de وكان اصل jusqu'ici, par le suivant : وكان تهديه الى ذلك من الحفاء — [16] C محاصيف L محاصف P مخاطف et e. m. : f. مخاصف αβγ خطاطيف — [17] L الشرك — [18] C المجرود ou المحدود L المجرود αβγ المحدد — [19] αβγ واهتدى — [20] CL aj. و النحل — [21] A واتخذ — [22] بيتا ومخزنا BP αβγ مخزنا وبيتا — [23] CL لفضل — [24] C m mais rétabli e. m. — [25] ACL الحيوان — [26] α شؤونه A شئونه P شوونه L شئونه C شتوته — [27] BP αβγ واستأنف —

جوارح الطير ليستعين بها في[1] الصيد واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه[2] الاسنة وركبها[3] في القصب القوى وفي[4] عصى الزان وغيرها واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه[5] الرماح واتخذ ترسه[6] من جلود مضاعفة[7] كل[8] ذلك لما رأى من عدمه السلاح[9] الطبيعي ولما رأى ان يده[10] تفى له بكل ما فاته من ذلك فكان[11] لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف انواعها الا انها كانت تفر[12] عنه فتعجزه[13] هربا ففكر[14] في وجه الحيلة في ذلك فلم ير شيئا انجح[15] له من ان يتألف[16] بعض الحيوانات الشديدة العدو ويحسن اليها[17] بالغذاء[18] الذي يصلح لها[19] حتى يتأتى له الركوب عليها[20] ومطاردة سائر الاصناف[21] بها[22] وكان[23] بتلك الجزيرة خيل برية[24] وحمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له وراضها[25] حتى كمل له بها غرضه[26] وعمل عليها من الشرك[27] والجلود امثال[28] الشكائم[29] والسروج[30] فتأتى له بذلك ما[31] امله[32] من

---

[1] CL على — [2] B سبه — [3] A و m — [4] CL و A في — [5] CL مثل — [6] C مجناً L مجنا — [7] B جلود مضاعفة — [8] CL الجلود المضاعفة — [9] B وكل — voc. : A السِلَاحَ — [10] B للسلاح — [11] BP αβγ يدّه — [12] C وكان — [13] B يفر — [14] B فعجّزه — [15] CL ففكّر AP فكر — [16] CL انجع αβ انجج — [17] A يوالف — [18] A اليه — [19] BP باعداد الغذاء — [20] ACL بها A به — [21] CL اصناف الحيوانات — [22] ACL عليه — [23] BP به — [24] C وكانت (répété et le 1er s. aucun p.) L برية برية — [25] CL دريَّه — [26] BP α وراضه B وروضها — [27] CL غرضها — [28] CL الشوك — [29] C ما يشبه (le yá s. ni p. et peu distinct L الشكاسم — [30] C الشكام — [31] BP والشروح — [32] B مما — املّه

طرد[1] الحيوانات التى صعبت[2] عليه الحيلة فى اخذها[3] وانما تفنن[4] فى هذه الامور كلها فى وقت اشتغالـه[5] بالتشريح[6] وشهوته[7] فى الوقوف[8] على خصائص اعضاء الحيوانات[9] وبما ذا تختلف[10] وذلك فى المدة التى حددنا منتهاها باحد وعشرين[11] عاما ثم انه[12] بعد ذلك اخذ فى مآخذ[13] آخر[14] من النظر[15] فتصفح جميع الاجسام التى فى عالم الكون والفساد من الحيوانات على اختلاف انواعها والنبات[16] والمعادن[17] واصناف الحجارة[18] والتراب والماء[19] والبخار[20] والجمد[21] والثلج والبرد[22] والدخان[23] واللهيب والجمر[24] فرأى لها اوصافا كثيرة وافعالا مختلفة وحركات متفقة ومتضادة وانعم[25] النظر فى ذلك والتثبت[26] فرأى انها تتفق[27] ببعض[28] الصفات وتختلف ببعض وانها

---

[1] B طرو CL طراد — [2] الحيوانات التى صعبت CL الحيوان الذى صعب — [3] CLP αβγ اخذه B اخذة — [4] B تفتن CL نفس — [5] L اشتغله *corrigé dans le texte par addition d'un alif après le ghaïn, et e. m.* بيان اشتغاله A استعماله — [6] A التشريح — [7] C وشهرته *ou* وشهوته L وشهرته — [8] فى الوقوف BP αβγ فى وقوفه CL بالوقوف — [9] BCP αβγ الحيوان — [10] C *s.p. sauf sur le fâ* L يختلف A نختلف — [11] حددنا منتهاها باحد وعشرين CL حددناها ومنتهاها احد (L احدا) وعشرون — [12] CL *m* — [13] CL مأخذ — [14] BP αβγ *m* — [15] A *m* من النظر — [16] CL والنباتات — [17] CL *m* — [18] A *m* واصناف الحجارة — [19] B الماء — [20] C والجمد L والجماد — [21] C والبحار (*s. aucun p.*) L والبحار (خ *s. p.*) αβγ *m* — [22] CL *aj.* والجليد — [23] BP αβγ *aj.* والجليد — [24] BP γ والحر αβ والحرّ — [25] C وانعم *et e. m.* ط وامعن L وامعن — [26] BCLP والتثبت — [27] C تتفق — [28] CL فى بعض

من الجهة التى تتفق[1] بها[2] واحدة ومن الجهة التى تختلف فيها[3] متغايرة ومتكثرة فكان تارة ينظر خصائص[4] الاشياء وما ينفرد[5] به بعضها عن بعض فتكثر[6] عنده كثرة تخرج عن الحصر[7] وينتشر له[8] الوجود انتشارا لا يضبط[9] وكانت تتكثر[10] عنده ايضا[11] ذاته لانه كان ينظر الى اختلاف اعضائه وان كل واحد منها منفرد بفعل وصفة[12] تخصه[13] وكان ينظر الى كل عضو منها فيرى[14] انه يحتمل القسمة الى اجزاء كثيرة جدا فيحكم على ذاته انها كثيرة[15] وكذلك على ذات كل شىء ثم كان يرجع الى نظر آخر من طريق ثان[16] فيرى ان اعضاءه[17] وان كانت كثيرة فهى متصلة كلها[18] بعضها ببعض لا انفصال بينها[19] بوجه فهى[20] فى حكم[21] الواحد وانها لا تختلف الا بحسب اختلاف[22] افعالها وان ذلك الاختلاف انما هو[23] بسبب ما يصل اليها من قوة الروح الحيوانى الذى انتهى اليه نظره اولا وان ذلك الروح واحد[24] فى ذاته وهو[25] حقيقة الذات وسائر الاعضاء كلها[26] كالآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق ثم كان ينتقل الى جميع انواع الحيوان فيرى كل

---

[1] C تتفق — [2] CL m — [3] CL m — [4] B خضايص — [5] L αβ يتفرد — [6] CL فتتكثر — [7] B الحشر — [8] CL به — [9] C يبضبط — [10] B تنكثر — [11] CL m — [12] CL وبصفة — [13] CL m — [14] A فيرا — [15] BP انها كثيرة αβγ بالكثرة — [16] CL اخر — [17] CP اعضاه L اعضاوه — [18] متصلة كلها CL كلها متصله A كلها متصل — [19] ABLP بينهما — [20] P فهم — [21] C حكمه L حكمه ou حكم répète : واحد واحد — [22] CL اختلافها فى — [23] CL m — [24] A واحد واحد — [25] BP αβγ aj. ايضا — [26] CL m

شخص منها واحدا[1] بهذا النوع من النظر[2] ثم كان ينظر الى نوع نوع[3] منها كالظباء والخيل[4] والحمر واصناف الطير صنفا صنفا[5] فكان يرى اشخاص[6] كل نوع يشبه بعضه[7] بعضا فى الاعضاء الظاهرة[8] والباطنة والادراكات والحركات[9] والمنازع[10] ولا[11] يرى بينها[12] خلافا[13] الا فى اشياء يسيرة بالاضافة الى ما اتفقت فيه وكان يحكم ان[14] الروح[15] الذى لجميع[16] ذلك النوع شىء واحد وانه لم يختلف[17] الا انه[18] انقسم على قلوب كثيرة وانه لو امكن ان يجمع جميع ما[19] افترق فى تلك القلوب منه[20] ويجعل[21] فى وعاء واحد لكان كله شيئا واحدا بمنزلة ماء واحد او[22] شراب واحد يفرق[23] على اوان[24] كثيرة ثم يجمع[25] بعد ذلك فهو فى حالتى[26] تفريقه وجمعه شىء واحد وانما عرض له التكثر بوجه ما فكان[27] يرى النوع كله بهذا النظر واحدا ويجعل كثرة[28] اشخاصه بمنزلة كثرة اعضاء الشخص الواحد التى لم تكن كثرة[29] فى الحقيقة ثم كان يحضر[30] انواع

---

1 L واحد — 2 CL m من النظر — 3 B αβγ le 2e نوع m — 4 CL والبقر — 5 L le 2e صنفا m — 6 CL aj. فى — 7 CL بعضها — 8 B والظاهرة — 9 CL interv. : والحركات والادراكات — 10 B m — 11 A و m — 12 P بينهما — 13 C حلاف (s. aucun p.) αβγ اختلافا — 14 αβγ الى A بان — 15 B répète : الروح الروح — 16 C لجمع ou بجمع (s. aucun p.) L يجمع — 17 C يختلف s. p. sauf sur le fâ L تختلف — 18 CL αβγ لانه — 19 BP αβγ الذى — 20 BCL m — 21 C s. aucun p. L voc. : ويُجْعَل — 22 BP αβγ و — 23 BP αβγ تفرق — 24 B اوانى — 25 C ثم يجمع confus L لم نجتمع — 26 γ حالة — 27 CL وكان — 28 L كثيرة — 29 BP αβγ كثيرة — 30 C s. p. AL يحصر

الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق[1] فى انها تحس وتغتذى[2] وتتحرك بالارادة الى اى جهة شاءت و كان قد علم ان هذه الافعال هى اخص[3] افعال الروح الحيوانى به[4] وان سائر الاشياء التى تختلف بها[5] بعد هذا الاتفاق[6] ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى فظهر[7] له[8] بهذا التأمل ان الروح الحيوانى الذى[9] لجميع[10] جنس[11] الحيوان واحد[12] بالحقيقة وان كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على اوان[13] كثيرة بعضه ابرد من[14] بعض وهو فى اصله واحد و كل ما[15] كان فى طبقة واحدة من البرودة[16] فهو بمنزلة ما يختص[17] بذلك[18] الروح الحيوانى[19] بنوع واحد وبعد ذلك فانه كما[20] ان ذلك الماء كله واحد فكذلك الروح الحيوانى واحد وان عرض له التكثر بوجه ما فكان يرى جنس الحيوان كله واحدا[21] بهذا النوع من النظر ثم كان يرجع الى انواع النبات[22] على اختلافها فيرى كل نوع منها تشبه[23] اشخاصه بعضها[24] بعضا فى الاغصان والورق والزهر والثمر والافعال فكان يقيسها

---

[1] *C le fâ porte 2 p. et la 1re lettre à la fois 2 p. dessus et 2 p. dessous* — [2] *L le* ذ *s. p.* — [3] *C* حواص *L* خواص — [4] *A m* — [5] *CL* به — [6] *L le 1er alif m* — [7] *C* وظهر *ou* فظهر *(s. aucun p.) L* وظهر — [8] *ACL* اليه — [9] *BCL m* — [10] *C* بحمع *(s. aucun p.) L* مجمع — [11] *C* حر *ou* حس *L* حس — [12] *CL* واحدا *(C* واحدًا*)* — [13] *B* اوانى — [14] *L voc. e. m.* : مِنْ صح — [15] *CL* وكلما — [16] *A* التبردة — [17] *αβγ* ما يختص اختصاص — [18] *ACL* من ذلك — [19] *B* الحيوان — [20] فانه كما *CL* كما انه *αβγ* فكما — [21] *CL* واحد — [22] *CL* النباتات — [23] *CL* يشبه — [24] *CL* بعضه

بالحيوان ويعلم ان لها شيئا واحدا اشتركت فيه[1] هو لهـا بمنزلة الروح للحيوان[2] وانها بذلك الشيء واحد وكذلـك كان ينظر الى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه[3] من اتفاق فعله فى انه يغتـذى وينمو[4] ثم كان يجمع فى نفسه جنس الحيوان[5] وجنس[6] النبات فيراهما[7] جميعا متفقين[8] فى الاغتذاء والنمو الا ان الحيوان يزيد على النبـات بفضل الحس[9] والادراك[10] والتحرك[11] وربما[12] ظهر فى النبات شيء شبيه به[13] مثل تحول وجوه الزهر[14] الى جهة الشمس[15] وتحرك عروقه الى جهة الغذاء واشباه[16] ذلك[17] فظهر[18] له بهـذا التأمل ان النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك لهما[19] هو[20] فى احدهما اتم واكمل وفى الآخر قد عاقه عايق ما وان ذلـك بمنزلة ماء واحد قسم بقسمين احدهما جامد والآخر سيال فيتحد[21] عنده النبات والحيوان[22] ثم ينظر الى الاجسام التى لا تحس ولا[23]

---

[1] *ACL* به — [2] *CL* الحيوانى — [3] *ACL* يرى — [4] *ABCLP* وينمى —
[5] β *le 1er alif m* — [6] *B le noun s. p.* — [7] *A* فيراها — [8] *A* متفقتين —
[9] *A* حس *C* حسٍ *L* جنس *corrigé dans le texte même et vocalisé :* حِسٍّ *P* جنس *et e. m. : l.* حس *B* خس — [10] *ABLP* وادراك *C* وادراكٍ —
[11] *ABCLP m* — [12] *ACLP* و *m* (*Pour ces quatre dernières variantes, nous avons adopté le texte de* αβγ, *confirmé par B pour la dernière, et que le contexte semble imposer :* الحس والادراك والتحرك وربما — [13] شبيه به *CL* يشبهه — [14] *B aj.* فى بعضها — [15] *CL* الشرق — [16] *L* واشباهه —
[17] *CL m* — [18] *CL* فيظهر — [19] *CL* لهما αβγ هو بينهما — [20] *CL* وهو —
[21] *B* فكان يتحد — [22] *CL* النبات والحيوان الحيوان والنبات — [23] *A* و *m*

تغتذى ولا تنمو[1] من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهيب[2] فيرى انها اجسام[3] مقدرة[4] لها طول وعرض وعمق وانها لا[5] تختلف الا ان[6] بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات[7] وكان يرى ان الحار منها يصير باردا[8] والبارد[9] حارا وكان يرى الماء يصير بخارا والبخار[10] ماء والاشياء المحترقة تصير[11] جمرا[12] ورمادا ولهيبا ودخانا والدخان اذا وافق فى صعوده قبة[13] حجر انعقد فيه وصار بمنزلة[14] بعض[15] الاشياء الارضية فيظهر له بهذا التأمل ان جميعها شيء واحد فى الحقيقة[16] وان لحقتها الكثرة[17] بوجه ما فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان[18] والنبات ثم ينظر[19] الى الشيء الذى اتحد[20] به[21] عنده النبات والحيوان فيرى[22] انه[23] جسم ما[24] مثل هذه الاجسام له طول وعرض وعمق وهو اما حار[25] واما بارد كواحد من هذه الاجسام التى لا تحس ولا تغتذى[26] وانما خالفها بافعاله التى تظهر عنه[27] بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ولعل تلك الافعال ليست ذاتية وانما تسرى اليه من شيء آخر

---

[1] ABCLP تنمى — [2] BP αβγ واللهب — [3] A اجساما — [4] αβγ مقدر —
[5] A m — [6] CL بان — [7] BP αβγ الاختلاف — [8] L بارد — [9] BP αβγ
aj. يصير — [10] BCLP αβγ aj. يصير — [11] BP يصير — [12] C جمرا m
L و جمرا m — [13] βγ فيه — [14] B α بمنزله — [15] BP αβγ سائر — [16] فى
الحيوان الكثرة CL الكثرة للحيوان — [18] والكثرة B — [17] بالحقيقة A الحقيقة
— [19] A نظر — [20] B يتحد — [21] CL m — [22] A فراى — [23] CL m —
[24] جسم ما LP جسما ما B جسمانا αβγ ما m — [25] β جار — [26] αβγ تتغذى —
[27] B عنده

ولو سرى الى هذه الاجسام الآخر لكانت مثله فكان ينظر اليه بذاته مجردا عن هذه الافعال التى تظهر ببادئ الرأى انها صادرة عنه فكان يرى انه ليس الا جسما من هذه الاجسام فيظهر له بهذا التأمل ان الاجسام كلها شىء واحد حيها[1] وجمادها متحركها[2] وساكنها الا انه يظهر ان[3] لبعضها افعالا[4] بآلات ولا يدرى هل[5] تلك الافعال ذاتية لها[6] او سارية اليها من غيرها وكان فى هذه[7] الحال لا يرى شيئا غير[8] الاجسام فكان بهذا الطريق[9] يرى الموجود[10] كله شيئا واحدا وبالنظر الاول يرى الموجود[11] كثرة لا[12] تنحصر ولا تتناهى وبقى بحكم هذه الحالة[13] مدة ثم انه تأمل جميع الاجسام حيها[14] وجمادها وهى التى هى[15] عنده تارة شىء واحد وتارة[16] كثرة[17] لا نهاية لها فرأى ان[18] كل واحد[19] منها لن[20] يخلو[21] من احد امرين اما ان يتحرك الى[22] جهة العلو مثل الدخان واللهيب[23] والهواء اذا حصل تحت الماء واما ان يتحرك[24] الى الجهة[25] المضادة[26] لتلك الجهة وهى جهة السفل[27] مثل الماء واجزاء الارض واجزاء النبات

---

[1] حيها B حيوانها ونباتها — [2] CL ومتحركها — [3] CL m — [4] CL افعال — [5] B بل — [6] ذاتية لها CL interv. : لها ذاتية — [7] CL هذا — [8] CL سوى — [9] CL النظر — [10] A الوجود — [11] A الوجود et aj. كثيرا BP αβγ للموجود — [12] CL aj. تكاد — [13] ACL بحكم هذه الحالة يحكم بهذا الحال (C s. aucun p.) — [14] B حيوانها ونباتها — [15] ABL m — [16] β وثارة — [17] BCLP αβγ كثيرة — [18] ABCLP m — [19] كل واحد B كاواحد — [20] αβγ لا — [21] BL يخلوا — [22] B m — [23] الدخان واللهيب A اللهيب والدخان — [24] CL تتحرك — [25] CL جهة — [26] A المتضادة — [27] ACL اسفل

والحيوان[1] وان كل جسم من هذه الاجسام[2] لن يعرى[3] عن[4] هاتين الحركتين وانه لا يسكن الا اذا منعه مانع يقطع به[5] عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه[6] الارض[7] صلبا فلا[8] يمكنه ان يخرقه[9] ولو امكنه ذلك لما انثنى[10] عن حركته فيما يظهر ولذلك اذا رفعته وجدته[11] يتحامل عليك بميله[12] الى جهة السفل[13] طالبا للنزول وكذلك الدخان فى صعوده[14] لا ينثنى الا ان يصادف[15] قبة صلبة تحبسه[16] فحينئذ ينعطف يمينا وشمالا ثم اذا تخلص من تلك[17] القبة خرق الهواء صاعدا لان الهواء[18] لا يمكنه ان يحبسه[19] وكان يرى[20] الهواء اذا ملئ به زق[21] جلد[22] وربط ثم غوص[23] تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء[24] ولا يزال[25] يفعل ذلك حتى يوافى[26] موضع الهواء وذلك بخروجه[27] من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول[28] ذلك التحامل[29] والميل الى جهة فوق[30] الذى كان يوجد منه

---

[1] النبات والحيوان BP αβγ النبات والحيوان CL الحيوان واجزا النبات —
[2] CL aj. التى شاهدها — [3] C à la fois 2 p. sur et sous la 1re lettre, et sous le mot le signe ع L تعدي barré et e. m. تعرى بيان — [4] ACL aj.
احدى — [5] يقطع به αβγ يعوقه — [6] L وجها — [7] CL m — [8] B فلما — [9] α يحزقه — [10] C انتهى L انتهي — [11] ACL تجده — [12] C بتمييلٍ L بتميل ou
يتميل — [13] ABCLP اسفل — [14] BP α صعود — [15] CL يصادفه — [16] B بحسبه — [17] C دلك (s. p.) L ذلك — [18] et passim CL الهوي — [19] B
تجسه — [20] CL αβγ aj. ان — [21] ACL m — [22] C جلدًا — [23] BC عوص
— [24] CL m — [25] A زال — [26] C يواقف L يوافق A يطفى — [27] A لخروجه
— [28] A m — [29] B التجاهل — [30] αβγ العلو

قبل ذلك وطلب[1] هل[2] يجد جسما يعرى عن كلتى[3] هاتين الحركتين او الميل اليهما[4] فى وقت ما فلم يجد ذلك فى الاجسام التى لـديه وانما طلب ذلك لانه طمع ان يجده فيرى طبيعـة الجسم من حيث هو جسم[5] دون ان يقترن[6] بـه[7] وصف من الاوصاف التى هى منشأ[8] التـكثر فلما اعياه ذلك ونظر الى الاجسام التى هى اقـل الاجسام حملا للاوصاف فلم يرها تعرى عن[9] احد هذين الوصفين[10] بوجه وهما اللذان يعبر[11] عنهما بالثقل والخفة فنظر الى الثقل والخفة هل[12] هما للجسم من حيث هو جسم او هما لمعنى[13] زائد على[14] الجسمية فظهر له انهما[15] لمعنى زائد على الجسمية[16] لانهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم الا وهما له ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة والخفيف لا يوجد فيه الثقل[17] وهما لا محالة جسمان ولـكل واحد منهما معنى[18] ينفرد[19] به عن الآخر زائد[20] على جسميته وذلك المعنى هو الذى به غاير[21] كل واحد منهما[22] الآخر[23] ولولا ذلـك لـكانا شيئا واحدا من جميع الوجوه فتبين له ان حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركبة[24] من معنيين[25] احدهما ما[26] يقع فيـه

---

[1] αβγ ونظر B ثم بعد هذا النظر وطلب — [2] B بل — [3] αβγ احدى — [4] CL اليها βγ الى احداهما α الى احدهما — [5] CL aj. فلم يجد ذلك — [6] A يفترق — [7] CL m — [8] P منشاة — [9] ABP من — [10] A الوضعين — [11] B يعتبر — [12] B بل — [13] CL aj. اخر — [14] B aj. ان — [15] CL انه — [16] de فظهر jusqu'ici A m — [17] β الثقيل — [18] P معنا — [19] αβγ منفرد — [20] C زايد (yd s. • ni p.) — [21] ACL interv. : به غاير B غاير به P يغاير به m — [22] BP aj. به — [23] C للاخر — [24] A مركب — [25] B معنين — [26] CL m

الاشتراك منهما[1] جميعا وهو معنى الجسمية والآخر ما[2] تنفرد[3] به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر وهو اما الثقل فى احدهما[4] واما الخفة فى الآخر[5] المقترنان[6] بمعنى الجسمية اى المعنى الذى يتحرك[7] به[8] احدهما علوا والآخر سفلا وكذلك نظر الى سائر الاجسام من الجمادات والاحياء[9] فرأى ان حقيقة[10] وجود[11] كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شىء آخر زائد على الجسمية اما واحد واما[12] اكثر من واحد فلاحت له صور[13] الاجسام على اختلافها وهو اول ما لاح له من العالم[14] الروحانى اذ هى صور[15] لا تدرك بالحس[16] وانما تدرك بضرب ما[17] من النظر العقلى[18] ولاح له فى[19] جملة ما لاح[20] من ذلك ان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب وهو الذى تقدم شرحه اولا لا بد له ايضا[21] من معنى زائد على جسميته[22] بذلــك المعنى يصلح[23] لان يعمل هذه الاعمال الغريبة[24] من ضروب الاحساسات وفنون الادراكات واصناف[25] الحركات وذلك المعنى هو صورته وفصله[26] الذى انفصل به عن سائر الاجسام وهو الــذى يعبر[27] عنه

---

[1] CL بينهما — [2] CL m — [3] CL ينفرد — [4] في احدهما CL m — [5] في الآخر CL m — [6] C المقترنه L المقترنة — [7] αβ يحرك — [8] BP αβγ m او اما — [9] B والنباتات والحيوانات — [10] βγ حقيقتها — [11] ACL m — [12] A او اما — [13] CL صورة — [14] βγ aj. الى — [15] ACL صورة — [16] A بالحين — [17] αβγ m — [18] A m — [19] CL من — [20] CL aj. له — [21] A m له ايضا — [22] CL الجسمية — [23] ACL بذلك المعنى صلح αβγ بذلك المعنى يصلح — [24] αβγ aj. التى تختص به — [25] وفنون الادراكات واصناف — بذلك المعنى CL وقبول — [26] B وفضله — [27] B يعتبر

النظار بالنفس الحيوانية و كذلك ايضا[1] للشيء[2] الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى[3] للحيوان شيء يخصه هو صورته[4] وهو الـذى يعبر عنه النظار[5] بالنفس النباتية و كذلـك ايضا[6] لجميع اجسام[7] الجمادات[8] وهى ما عدا[9] الحيوان والنبات[10] فى عـالم الكون والفساد شيء يخصها[11] به يفعل[12] كل[13] واحد منها فعله[14] الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضروب[15] الكيفيات المحسوسة عنها وذلك الشيء هو صورة[16] كل واحد منها وهو الذى يعبر عنه النظار[17] بالطبيعة فلما[18] وقف بهذا[19] النظر على ان حقيقة ذلك[20] الروح[21] الحيوانى[22] الذى كان تشوقه[23] ابدا اليه[24] مركبة[25] من معنى الجسمية ومن[26] معنى آخر زائد على الجسمية وان معنى[27] الجسمية مشترك لـه ولسائر الاجسام والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو[28] وحده هان عنده معنى الجسمية فاطرحه[29] وتعلق باله[30] بالمعنى الثانى وهو الذى يعبر[31]

---

[1] αβγ *m* — [2] *ABCL* الشيء — [3] *C* الحارّ *ou* الحراره (*tâ marbouta s. p.*) *L* الغريزي الحرارة الغريزية — [4] αβγ فصله — [5] *CL m* — [6] αβγ *m* — [7] *A* الاحسام (*s. p.*) — [8] *A m* — [9] *P* عدي — [10] αβγ *aj.* مما — [11] *C s. p. B* يخصر ما — [12] *C fâ s. p. L* بفعل — [13] *CL m* — [14] *CL* يفعله (*C les deux 1res lettres confuses et barrées*) — [15] *BP* وصروف αβγ وصدور — [16] αβγ فصل — [17] *BP* αβγ *interv.* : النظار عنه *au lieu de* عنه النظار *CL* الذى يعبر عنه النظار المعبر عنه — [18] *BP aj.* ان — [19] *A* هذا — [20] αβγ *m* — [21] *CL m* — [22] *BL* الحيوان — [23] *P* تشوقة *CL* شوقه — [24] ابدا اليه *BP* αβγ *interv.* : اليه ابدا — [25] *ABP* مركب (*en vocalisant alors* انَّ حقيقةً ذلك الروحَ *au lieu de* انَّ حقيقةَ ذلك الروحِ) — [26] *ACL* و — [27] *BP* αβγ *aj.* هذه — [28] *B* وهو — [29] *B aj.* والقاه — [30] *B aj.* وقلبه — [31] *A* الذي يعبر المعبر —

عنه بالنفس فتشوق الى التحقق به[1] فالتزم[2] الفكرة فيـه وجعل مبدأ[3] النظر فى ذلك ان[4] تصفح الاجسام كلها لا[5] من جهة ما هى اجسام بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل[6] بها بعضها عن بعض فتتبع[7] ذلك وحصره فى نفسه فرأى[8] جملة[9] من[10] الاجسام تشترك[11] فى صورة ما يصدر عنها فعل ما[12] او افعال ما[13] ورأى فريقا من تلك الجملة مع انه يشارك الجملة بتلك[14] الصورة يزيد عليها بصورة اخرى تصدر[15] عنها افعال ما[16] ورأى طائفة من ذلك الفريق مع انها تشارك الفريق[17] فى الصورة الاولى والثانية تزيد عليه[18] بصورة ثالثة تصدر[19] عنها افعال ما[20] مثال ذلك ان الاجسام الارضية كلها[21] مثل التراب والحجارة[22] والمعادن والنبات والحيوان وسائر الاجسام الثقيلة هى جملة واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر[23]

---

[1] التحقق به *A* التحقيق به *B* تحقيقه — [2] *CL* والتزم — [3] *CL m* —
[4] *CL* بان αβγ *m* — [5] *C* الا (*le 1er alif douteux*) — [6] *BP* αβγ وينفصل —
[7] *CL* وتتبع — [8] αβγ *aj.* ان — [9] *B* جمله — [10] αβγ *m* — [11] *B* تشرك —
[12] *CL m* — [13] *de* صورة *jusqu'ici* αβγ الافعال صور تصدر عنها — [14] انه
يشارك الجملة بتلك αβγ مشاركته لها فى تلك — [15] *ACLP* يصدر — [16] αβγ
خاصة به — [17] انها تشارك الفريق (*nous introduisons dans cette phrase plusieurs corrections grammaticalement nécessaires*) *ABCLP* انه يشارك
الفريق (*C aj. e.m. et L dans le texte* الاخر) αβγ مشاركتها له — [18] تزيد
عليه *A* يزيد عليه αβγ تزيد عنه *CL* ويزيد عليه *B* ويزيد عنه يغير *P* يعبر
عنها *et e. m. : f.* يغير عنه *vel pot.* يزيد عليه *ut inf.* — [19] *CL* يصدر —
[20] αβγ خاصة بها — [21] *A m* — [22] التراب والحجارة *A* التربة والحجارة *CL*
الحجارة والتراب — [23] *CL* يصدر

عنها[1] الحركة الى اسفل ما لم يعقها[2] عائق عن النزول ومتى حركت[3] الى جهة فوق[4] بالقسر ثم تركت تحركت بصورتها الى اسفل وفريق من هذه الجملة وهو النبات والحيوان مع انه يشارك[5] الجملة المتقدمة فى تلك الصورة يزيد عليها بصورة[6] اخرى يصدر عنها التغذى والنمو والتغذى هو ان يخلف[7] المتغذى[8] بدل ما تحلل[9] منه بان يحيل[10] الى التشبه[11] بجوهره[12] مادة قريبة منه يجتذبها[13] الى نفسه والنمو هو الحركة فى الاقطار الثلاثة[14] على نسبة محفوظة فى الطول والعرض والعمق[15] فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما[16] وهى[17] المعبر[18] عنها بالنفس النباتية[19] وطائفة من هذا[20] الفريق وهو

---

[1] *CL aj.* بها — [2] *B* بعضها — [3] *B* حركة — [4] αβγ العلوّ — [5] انه يشارك αβγ مشاركته — [6] αβγ صورة — [7] *C s. p. L* يخلق — [8] *BCLP* αβγ المغتذى — [9] αβγ *aj.* بالفعل — [10] *CL aj.* الغذا — [11] *BP* الشبه — [12] *L* بجوهرة — [13] *B* يجتذبها *CL* يجذبها — [14] *BP* الثلث — [15] αβγ *remplacent ce passage, de* بان يحيل *jusqu'ici, par le développement que voici :* بواسطة القوة الغاذية التى تحيل (تخيل βγ) ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء بالقوة الواصل بواسطة الجاذبة الى مشاكلة جوهر المغتذى حفظا (جفظا β) لشخصه وتكميلا لمقداره والنمو هو الزيادة بواسطة القوة النامية وهى التى تزيد فى اقطار الجسم اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل فى اجزائه من الغذاء — [16] *L* له — [17] *LP* وهو — [18] *B* المعتبره — [19] αβγ *m* — [20] *B* هذه

الحيوان خاصة مع انهـا تشارك[1] الفريق[2] فى الصورة الاولى[3] والثانية تزيد عليه[4] بصورة ثالثة يصدر عنها[5] الحس والتنقـل من مـكان الى مـكان[6] ورأى ايضا[7] كل نوع من انواع الحيوان[8] له خاصية[9] ينحاز[10] بها عن سائر الانواع وينفصل بها متميزا[11] عنهـا فعلم[12] ان ذلك صادر عن صورة له[13] تخصه هى زائـدة على[14] معنى الصورة المشتركة له ولسائر[15] الحيوان وكذلـك لكل واحد من انواع النبات مثل ذلك فتبين له[16] ان هـذه الاجسام المحسوسة[17] التى فى عالم[18] الكون والفساد بعضها تلتئم[19] حقيقته من معان كثيرة زائدة على[20] معنى الجسمية وبعضها من[21] معان اقل وعلم ان[22] معرفة الاقل اسهل من معرفة الاكثر فطلب اولا الوقوف على حقيقـة[23] الشيء الذى تلتئم[24] حقيقته من اقل الاشياء ورأى ان الحيوان والنبات لا تلتئم[25] حقائقها الا من معان كثيرة لتفنن افعالهما[26] فأخر[27] الفكرة[28]

---

[1] انها تشارك *ABCLP* انه يشارك αβγ مشاركته — [2] αβγ *aj.* المتقدم — [3] *B* الاول — [4] تزيد عليه *ABP* يزيد عليه *CL* يزيد عليها ويزيد عليها — [5] *C* عنه بها — [6] مكان الى مكان αβγ حيز الى آخر — [7] *BP* αβγ *m* — [8] *CL aj.* ان — [9] *CL* خاصة — [10] *L* فيحاز *et e. m.* بيان ينحاز *B* يمتاذ — [11] *A* متحيزا — [12] *L* فعلمه — [13] عن صورة له *BP* αβγ له عن صورة *A portait* له عن صورة له *mais le 1ᵉʳ* له *a été gratté* — [14] *BP* αβγ عن — [15] له ولسائر *C* لساير *L* لسائر — [16] *B m* — [17] *P* αβγ المحسوسات — [18] *L* علم — [19] *C* 2 *p. à la fois sur et sous la 1ʳᵉ lettre et* 2 *p. sous yâ L* يلتئم — [20] *B m* — [21] *B* عن — [22] *A m* — [23] *ABCLP aj.* صورة — [24] *C* 2 *p. à la fois sur et sous la 1ʳᵉ lettre et* 2 *p. sous yâ* — [25] *C* تلتيم *L* يلتئم — [26] *C mîm douteux L* افعالها — [27] *B* فاخبر — [28] αβγ التفكر

فى صورهما[1] وكذلك رأى ايضا[2] اجزاء الارض بعضها ابسط من بعض فقصد منها الى[3] ابسط ما قدر عليه[4] وكذلك ايضا[5] رأى الماء انه امر[6] قليل التركيب لقلة ما يصدر عن صورته من الافعال وكذلك رأى[7] النار والهواء وقد كان سبق الى ظنه اولا ان هذه الاربعة يستحيل[8] بعضها الى بعض وان لها شيئا واحدا تشترك فيه وهو معنى[9] الجسمية وان ذلك الشىء ينبغى ان يكون خلوا من المعانى التى تميز بها كل واحد من هذه[10] الاربعة عن الآخر[11] فلا يمكن[12] ان يتحرك الى فوق ولا الى اسفل ولا ان يكون حارا ولا[13] باردا ولا ان يكون رطبا ولا[14] يابسا لان كل واحد من هذه الاوصاف لا يعم[15] جميع الاجسام فليست اذن[16] للجسم بما[17] هو جسم فاذن ان[18] امكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية فليس يكون[19] فيه صفة من هذه الصفات ولا يمكن ان يكون[20] فيه صفة الا وهى تعم سائر الاجسام المتصورة بضروب الصور فنظر[21] هل يجد[22] وصفا واحدا يعم جميع الاجسام حيها وجمادها[23] فلم يجد شيئا يعم الاجسام

---

[1] C mîm douteux L صوارها — [2] BP interv. : رأى ايضا CL ايضا راى — [3] αβγ m — [4] ACL m — [5] αβγ m — [6] αβγ m رأى ان الماء انه امر — [7] B aj. en interl. ان — [8] A تستحيل — [9] B المعنى — αβγ ان الماء شيء — [10] βγ m — [11] CL m عن الآخر — [12] A yd s. p. — [13] CL aj. ان يكون — [14] CL aj. ان يكون — [15] BP تعم — [16] BCL اذًا AP اذا — [17] CL من حيث — [18] A فاذن ان BP αβγ فاذا — [19] BP αβγ تكون — [20] BP αβγ تكون C la 1re lettre s. p. — [21] CL فينظر — [22] B m — [23] BP αβγ وجامدها

كلها الا معنى الامتداد الموجود فى جميعها الى الاقطار الثلاثة التى يعبر عنها[1] بالطول والعرض[2] والعمق فعلم ان[3] هذا المعنى هو للجسم من حيث هو[4] جسم لكنه[5] لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها[6] حتى لا يكون فيه معنى زائد[7] على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلوا من سائر الصور ثم تفكر فى هذا الامتداد الى الاقطار[8] الثلاثة[9] هل[10] هو[11] معنى الجسم بعينه وليس ثم معنى آخر ام[12] ليس[13] كذلك فرأى ان وراء هذا الامتداد معنى آخر هو الذى فيه يوجد[14] هذا[15] الامتداد وان الامتداد وحده لا يمكنه[16] ان يقوم بنفسه كما ان ذلك الشىء الممتد[17] لا[18] يمكن ان يقوم بنفسه[19] دون امتداد واعتبر ذلك ببعض هذه[20] الاجسام المحسوسة ذوات

---

[1] *de* الامتداد *jusqu'ici ABCLP libellent comme suit :* الامتداد الى الاقطار (اقطار *B*) الثلاثة (الثلا *C* الثلثة *BP*) الموجود (الموجودة *ACL*) فى جميعها وهو الذى يعبر عنه (*Nous avons adopté le remaniement de ce passage par* αβγ, *sauf une retouche légère :* الى الاقطار *au lieu de* (فى الاقطار — [2] βγ و *m* — [3] *L* من — [4] *C m* — [5] *A* لاكنه — [6] *B* واحدها — [7] معنى زائد *A* معنى زائدا *C* معنىً زائدٍ (*le 2e yd s. • ni p.*) — [8] *B* اقطار *C aj.* — [9] *BP* الثلثة — [10] *B* بل — [11] *CL m* — [12] αβγ او (*plus conforme au purisme grammatical, dans une interrogation disjonctive commençant par* هل ; *de même, pages* ٧٥ *n.* 17, ٨١ *n.* 5, ٩٢ *n.* 22, *etc.,* αβγ *seuls* او ; *mais p.* ٧٤, *l.* 12 هل... او *unanimt et p.* ١٤٢, *l.* 10 هل... ام *unanimt*) — [13] *ABP aj.* الامر — [14] فيه يوجد *BCLP* αβγ *interv.:* يوجد فيه — [15] *CL m* — [16] *CL* αβγ يمكن — [17] *au lieu de* الممتد *A* ان *barré de la même encre* — [18] *C m* — [19] *de* كما *jusqu'ici L m* — [20] αβγ *m*

الصور كالطين مثلا فرأى انه اذا عمل منه[1] شكل ما[2] كالكرة[3] مثلا كان له طول وعرض وعمق على قدر ما[4] ثم ان[5] تؤخذ[6] تلك[7] الكرة[8] بعينها ويرد[9] منها[10] شكل مكعب او بيضى[11] فيتبدل[12] ذلك الطول وذلك[13] العرض[14] وذلك[15] العمق وصارت[16] على قدر آخر[17] غير الذى[18] كانت عليه والطين واحد بعينه[19] لم يتبدل غير انه لا بد له من طول وعرض وعمق على اى قدر[20] كان ولا يمكن ان يعرى[21] عنها غير انها لتعاقبها عليه تبين[22] له انها معنى على حياله[23] ولكونه لا يعرى[24] بالجملة عنها تبين له انها من حقيقته فلاح له بهذا الاعتبار ان الجسم بما[25] هو جسم مركب على[26] الحقيقة من معنيين احدهما[27] يقوم منه مقام الطين للكرة[28] فى هذا المثال والآخر يقوم مقام طول الكرة[29] وعرضها وعمقها او المكعب او اى شكل كان له[30] وانه لا يفهم الجسم الا مركبا من هذين المعنيين وان احدهما لا يستغنى

---

[1] *P* به — [2] αβγ *m* — [3] *CL* كالاكرة — [4] αβγ قدر ما قدره — [5] *AB* *CLP* انه — [6] *C la 1re lettre porte à la fois 2 p. dessus et 2 p. dessous L* αβγ *m* يؤخذ — [7] *CL* ذلك (*C corr. e. m.* : تلك) — [8] *A s. p. CL* الاكرة — [9] αβγ لو أخذت وردت *B* ويجعل — [10] αβγ الى — [11] *CL* مكعب او بيضى *interv.* : بيضي او مكعب — [12] *A* فيَتبدل αβγ لتبدل — [13] *BCL m* — [14] *B m* — [15] *CL m* — [16] *ABP* وتصير *CL* ويصير — [17] قدر آخر *CL* صورة — [18] *CL* التي (*C s. aucun p.*) — [19] *CL interv.* : واحد بعينه بعينه واحد — [20] *CL* لا يعرى — [21] *A* يعرا *L* يعرب — [22] *A* يبين — [23] *CL* خياله — [24] شكل *L* يعيري *barré et e. m.* بيان لا يعرى — [25] *CL* من حيث — [26] *CL m* — [27] *CL aj.* ما — [28] *CL m* الطين للكرة — [29] *CL* طول الكرة الاكره (*s.p.*) — [30] αβγ به

عن الآخر لكن الذى يمكن ان يتبدل ويتعاقب[1] على اوجه كثيرة وهو[2] معنى الامتداد يشبــه الصورة[3] التى لسائر الاجسام ذوات الصور والذى[4] يثبت على حال[5] واحدة وهو الــذى[6] يتنزل منزلة[7] الطين فى المثال[8] المتقــدم يشبه معنى الجسمية التى[9] لسائر[10] الاجسام ذوات الصور وهذا الشيء الذى هو بمنزلة[11] الطين فى هذا المثال[12] هو الذى يسميه[13] النظار المادة والهيولى[14] وهى عارية عن[15] الصور جملة فلما انتهى نظره الى هذا الحد وفارق المحسوس بعض مفارقة واشرف على تخوم العالم العقلى استوحش وحن[16] الى مــا الفه[17] من عالم الحس فتقهقر قليلا وترك الجسم على الاطلاق اذ هو امر لا يدركه الحس ولا يقدر على تناوله فاخذ[18] ابسط[19] الاجسام المحسوسة التى شاهدها[20] وهى تلك الاربعة التى[21] كان قد[22] وقف نظره[23] عليها فاول ما نظر الى الماء فرأى انه اذا خلى[24] وما تقتضيه[25] صورته ظهر منه برد محسوس وطلب النزول الى اسفل فــاذا سخن

---

[1] *A* او يتعاقب — [2] *A portait, ce semble,* وهو *mais le* و *a été gratté*
— [3] *CL* الصور — [4] *L* التي — [5] *CL* حالة — [6] *CL m* — [7] يتنزل منزلة αβγ
ينزل منزلة *CL* بمنزلة — [8] في المثال αβγ *m* — [9] *B m* — [10] *C* في سائر *(yā de*
s. • ni p.) L في سايثر — [11] α *la dern. lettre s. p.* — [12] في هذا المثال سائر
CL m — [13] *CL* يشبهه — [14] *CL* المادة والهيولى بالمادة والهيولا *(C le* ة
s. p.) — [15] *CL* من — [16] *B* وحسن — [17] *CL* ما الفه مالفه — [18] *CL* αβγ
واخذ *B* فاغذ — [19] *B* بسط — [20] *CL* كان يشاهدها — [21] *B m* — [22] كان قد
BP interv. : قد كان *CL* قد *m* — [23] وقف نظره *CL interv.* : نظره وقف —
[24] *B* حلى *(s. p.) C* جرى *L* جري *mais sur le djîm un autre p. qui semble raturé* — [25] *CL* يقتضيه

اما بالنار واما بحر[1] الشمس[2] زال عنه البرد اولا وبقي فيه طلب النزول[3] فاذا افرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول الى اسفل وصار يطلب[4] الصعود الى فوق فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا ابدا يصدران عن صورته[5] ولم يعرف من صورته اكثر من صدور[6] هذين الفعلين عنها فلما زال هذان الفعلان بطل[7] حكم الصورة فزالت[8] الصورة المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه[9] افعال من شأنها ان تصدر عن صورة اخرى وحدثت له صورة اخرى بعد ان لم تكن وصدر عنه بها افعال لم يكن[10] من شأنها ان تصدر عنه وهو بصورته[11] الاولى فعلم بالضرورة ان كل حادث فلا[12] بد له من محدث فارتسم في نفسه[13] بهذا الاعتبار فاعل للصورة[14] ارتساما على العموم دون تفصيل ثم انه تتبع[15] الصور التى كان قد[16] عاينها[17] قبل ذلك صورة صورة[18] فرأى انها كلها حادثة وانها لا بد لها من فاعل ثم انه نظر الى ذوات الصور[19] فلم ير[20] انها[21] شيء[22] اكثر من استعداد الجسم لان يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فانه اذا افرط عليه التسخين استعد للحركة الى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ[23]

---

[1] αβγ بحرارة — [2] A النار — [3] CL *aj.* الى اسفل — [4] A تطلب — [5] BP αβγ عن صورته عنه وعن صورته (*mais* βγ و *m*) CL عنه — [6] ACLP صدر — [7] CL بطل اذن A اذن بطل — [8] CL وزالت — [9] B *répète de* فزالت *jusqu'ici* — [10] BCLP αβγ تكن — [11] L بصورة — [12] L αβγ لا — [13] فى نفسه A بنفسه — [14] ABP الصورة CL السور — [15] A تشع B يتبع — [16] L *m* — [17] A عاينها — [18] *le* 2ᵉ صورة *barré dans* C *et ajouté en interl. dans* L — [19] B *m* — [20] B يري — [21] C *noun s. p.* L لها — [22] L شيا C شيأ — [23] B ان

ليس ههنا الا جسم واشياء تحس عنه بعد ان لم تكن[1] مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد ان لم تكن فصلوح[2] الجسم لبعض الحركات دون بعض[3] هو[4] استعداده وصورته[5] ولاح له مثل ذلك في جميع الصور[6] فتبين له ان الافعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وانما هى لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها وهذا المعنى الذى لاح له هو معنى[7] قول رسول الله صلى الله عليه وسلم[8] كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به وفى محكم التنزيل فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم[9] وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى[10] فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له[11] شوق حثيث الى[12] معرفته على التفصيل[13] ولانه[14] بعد لم يكن فارق عالم الحس جعل[15] يطلب هذا الفاعل[16] من جهة المحسوسات وهو لا يعلم[17] هل هو واحد او كثير[18] فتصفح جميع الاجسام التى لديه وهى التى[19] كانت فكرته ابدا[20] فيها[21] فرآها كلها تتكون تارة وتفسد اخرى وما لم يقف على فساد جملته وقف[22] على فساد اجزائه مثل الماء والارض فانه رأى[23] اجزاءهما تفسد

---

[1] BP يكن — [2] C وصلوح A فطرح — [3] B بعد — [4] B m — [5] αβγ بصورته — [6] βγ الصورة — [7] BP αβγ m — [8] B واله — [9] de فلم jusqu'ici ACL m — [10] de ولكن jusqu'ici CL m — [11] CL m — [12] C على L علي — [13] A تفصيل — [14] A وانه βγ وهو — [15] βγ فجعل — [16] BP αβγ aj. المخطار — [17] A m — [18] B كثيرا — [19] CL m — [20] فكرته ابدا CL interv. : ابدا فكرته — [21] C s. p. L منها — [22] B لم يقف — [23] A رءا

بالنار وكذلك الهواء[1] رآه يفسد[2] بشدة[3] البرد حتى يتكون منه ماء وثلج[4] وكذلك سائر الاجسام التى كانت لديه لم ير[5] منها شيئا بريئا[6] عن الحدوث والافتقار الى الفاعل[7] فاطرحها كلها وانتقلت فكرته الى الاجسام السماوية وانتهى الى هذا النظر على[8] رأس[9] اربعة اسابيع من منشئه[10] وذلك ثمانية وعشرون عاما فعلم ان السماء وجميع ما[11] فيها من الكواكب اجسام لانها ممتدة فى الاقطار الثلاثة[12] الطول والعرض والعمق لا ينفك شىء منها عن هذه الصفة وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فاذن هى[13] كلها اجسام[14] ثم تفكر هل[15] هى ممتدة الى غير نهاية وذاهبة ابدا فى الطول والعرض والعمق الى غير نهاية[16] ام[17] هى متناهية محدودة بحدود تنقطع[18] عندها ولا يمكن ان يكون وراءها شىء من الامتداد فتحير فى ذلك بعض حيرة ثم انه بقوة فطرته[19] وذكاء[20] خاطره رأى[21] ان جسما لا نهاية له امر[22] باطل وشىء لا يمكن ومعنى لا[23] يعقل وتقوى

---

[1] الهوا BLP — الهوى C [2] يفسده CLP — تفسده B [3] شدة BCLP — [4] ماء وثلج (C ما s. ء L الما barré, avant ماء) BP αβγ (P s. ء) ثلج فيسيل ماء. [5] يرا L — بر γ — [6] بريثا B — بريا ALP — برينا αβγ [7] BP αβγ aj. المختار. — [8] الى B — [9] أس γ — اس β [10] منشائه BL — منشاده C (yd s. ء) AP — منشأه α منشايه — [11] وجميع ما αβγ — وما [12] الثلث BP [13] فاذن هى BP — فهى اذن (اذا P) αβγ [14] B aj., pour la première fois, en caractères un peu plus gros : فصل. — [15] بل B — [16] النهاية CL — [17] او αβγ (voir plus haut, p. ٧٠, n. 12) — [18] وينقطع B — [19] بقوة فطرته L très suffisamment lisible, cependant e. m. بيان بقوة فطرته BP — بقوة نظره — [20] وزكاء B — [21] رءا A — [22] BP αβγ m. — [23] ولا CL — ومعنى ولا

هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه وذلك انه قال ان[1] هذا الجسم السماوى[2] متناه من الجهة التى تلينى[3] والناحية التى وقع عليها حسى فهذا لا اشك[4] فيه لانى[5] ادركه ببصرى[6] واما الجهة التى تقابل هذه الجهة وهى[7] التى يداخلنى[8] فيها[9] الشك فانى ايضا اعلم انه[10] من[11] المحال ان يمتد[12] الى غير نهاية[13] لانى[14] ان تخيلت[15] خطين اثنين يبتدئان[16] من هذه[17] الجهة المتناهية[18] ويمران فى سمك الجسم الى غير نهاية[19] حسب امتداد الجسم ثم تخيلت ان احد هذين الخطين قطع منه جزء[20] كبير من ناحية[21] طرفه المتناهى ثم أَخِذَ ما بقى منه واطبق[22] طرفه[23] الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شىء واطبق[24] الخط[25] المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شىء[26] وذهب[27] الذهن كذلك معهما الى الجهة التى يقال انها غير متناهية فاما ان تجد[28]

---

1 *BP* αβγ اما *CL* اما ان — 2 *A m* αβγ *aj.* فهو — 3 *B* تينى — 4 *CL* شك — 5 *BP* αβγ لاننى — 6 *ACL* بالمشاهدة — 7 *C* فهى *L* فهي — 8 *C* بيان يداخلنى *yâ et khâ s. p., et e. m., de la même main (yâ s. p.)* — 9 *L* بها *C m* — 10 *ABCLP* ان — 11 *L m* — 12 *AP* αβγ تمتد *B* تمد — 13 *CL* النهاية *(C la dern. lettre s. p.)* — 14 *CL* لاننى — 15 αβγ *aj.* ان — 16 *ABCLP* يبتديان αβγ يبتدآن — 17 *L m mais e. m.* هذه صح — 18 *B* المنياهية — 19 *CL* النهاية — 20 *P* جزو — 21 *CL m* — 22 αβγ وطبق — 23 βγ طرفة — 24 *B* و *m* αβγ وطبق — 25 *CL m* — 26 *de* واطبق *jusqu'ici A m* — 27 *B* وذهبا — 28 *C s. p. L* يجد β نجد ; *on attendrait* اجد *(à la première personne), mais voir notre note au passage correspondant de la traduction.*

الخطين ابدا يمتدان الى غير نهاية[1] ولا ينقص احدهما عن الآخر فيكون الذى قطع منه[2] مساويا للذى لم يقطع[3] منه شىء[4] وهو محال[5] واما ان لا[6] يذهب[7] معه ابدا بل ينقطع دون[8] مذهبه ويقف[9] عن الامتداد معه فيكون متناهيا فاذا رد عليه القدر الذى قطع منه اولا وقد كان[10] متناهيا صار كله[11] متناهيا وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر[12] الذى لم يقطع منه شىء ولا يفضل عليه[13] فيكون[14] اذن[15] مثله وهذا[16] متناه فذلك[17] متناه فالجسم[18] الذى تفرض[19] فيه هذه[20] الخطوط متناه وكل جسم فيمكن[21] ان تفرض فيه هذه الخطوط[22] فاذن[23] ان فرضنا جسما[24] غير متناه فقد فرضنا[25] باطلا ومحالا فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت[26] لمثل[27] هذه الحجة ان جسم السماء متناه[28] اراد ان[29] يعرف على اى شكل هو وكيف[30] انقطاعه

---

[1] *CL* النهاية — [2] αβγ *aj.* جزء — [3] *CL* ينقطع — [4] *CL m* —
[5] *ACL aj.* محال (*A* الجزيى) كما ان الكل مثل الجزء — [6] *A* الا ان لا —
[7] αβγ يمتد *et aj.* الناقص — [8] *C* دونه *ou* دون *L* دونه — [9] *B* ويعق —
[10] *CL* وكان وقد كان — [11] *A aj.* ايضا — [12] *A m* — [13] *CL m* ولا يفضل عليه
— [14] *A* فسيكون — [15] *ABP* اذا — [16] αβγ وهو — [17] *BP* αβγ *aj.* ايضا —
[18] *CL* والجسم — [19] *CL* يفرض — [20] *CL m* — [21] *B* αβγ يمكن — [22] *B*
aj. فهو متناه αβγ *aj.* فكل جسم متناه *P aj.* متناه *puis répète* وكل جسم
فيمكن ان تفرض فيه هذه الخطوط — *de* وكل جسم *jusqu'ici CL m* —
[23] *B* فاذًا *AP* αβγ فاذا — [24] ان فرضنا جسما αβγ ان فرضنا ان جسما *CL* ان
— [25] *L* فرطنا *mais e. m.* بيان فرضنا — [26] *CL* نبهته *P* نبهها *B* نبهنا فرضناه
— [27] *CL* بمثل — [28] *L* معناه *ou* متناه — [29] *C répète :* ان ان — *A* ينبهها
[30] αβγ وكيفية

بالسطوح التى تحده[1] فنظر اولا الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب[2] من جهة المغرب فما[3] كان منها يجوز[4] على سمت رأسه[5] رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه الى الشمال او الى الجنوب[6] رآه يقطع دائرة[7] اصغر من تلك وكل ما[8] كان ابعد عن سمت الرأس الى احد الجانبين[9] كانت دائرته[10] اصغر من دائرة ما هو اقرب حتى كانت اصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين[11] احداهما[12] حول القطب الجنوبى وهى مدار سهيل والاخرى حول القطب الشمالى وهى مدار الفرقدين ولما كان مسكنه على خط الاستواء كالذى[13] وصفناه[14] اولا كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح افقه[15] ومتشابهة الاحوال فى الجنوب والشمال وكان القطبان[16] معا ظاهرين[17] له وكان يرتقب[18] اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما[19] معا فكان يرى غروبهما[20] معا واطرد[21] له ذلك فى جميع الكواكب

---

[1] *C* تَحدّه *L* تجده — [2] *C* ويغرب — [3] *C peu distinct, rétabli e. m.:* فما — [4] αβγ يمر — [5] *L aj.* الى الشمال والجنوب — [6] *CL* او الى الجنوب — والجنوب — [7] *de* عظمى *jusqu'ici A m* — [8] وكل ما *BCLP* وكلما βγ وما — [9] احد الجانبين *CL* احدي الجهتين *A* احد الجهتين — [10] *P* دايرة — [11] *B* اثنين — [12] *BP* احدهما — [13] *BP* αβγ الذي — [14] *A* وصفنا — [15] *C* وقفه — [16] *A* القطيان — [17] *C s. p. L la 1re lettre s. p.* — [18] *CL* αβγ يترقب — [19] *BCP* طلوعها — [20] *BP* غروبها *C* غروبها *ou* غروبهما *L* غروبها — [21] *B* واطّرو

وفى جميع الاوقات فتبين له بذلك[1] ان الفلك على شكل الكرة[2] وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه[3] من رجوع[4] الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد مغيبها بالمغرب وما رآه ايضا من انها تظهر الى بصره[5] على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها[6] وغروبها وانها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة[7] لكانت[8] لا محالة فى بعض الاوقات اقرب الى بصره منهـا فى وقت آخر ولو كان ذلك كذلك[9] لكانت مقاديرها واعظامها[10] تختلف عنـد بصره فكان يراها[11] فى حال القرب اعظم مما يراها فى حال البعد[12] فلما لم يكن شىء من ذلك تحققت[13] عنده[14] كرية الشكل وما زال يتصفح حركة القمر فيراهـا آخذة[15] من المغرب الى المشرق[16] وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين لـه[17] قدر كبير من علم[18] الهيئة[19] وظهر له[20] ان حركاتها[21] لا تكون الا بافلاك كثيرة كلهـا مضمنة[22] فى فلك واحد هو اعلاها وهو الـذى يحرك[23] الكل من

αβγ الى بصره 5 — جوع β 4 — راي L 3 — الاكرة CL 2 — ذلك B 1
لبصره — 6 طلوعها وتوسطها CL توسطها وطلوعها — 7 CL الاكرة — 8 B
فكانت — 9 كان ذلك كذلك αβγ m كذلك ABP كذلك كانت — 10 A
واعظاها — 11 فكان يراها αβγ فيراها — 12 αβγ aj. عن مركزه ابعادها لاختلاف
بخلافها على الاول (α la dern. lettre s. p.) حينئذ — 13 αβγ تحقق —
B عند BCL aj. انها — 15 فيراها آخذة ACL الاخذة — 16 من المغرب الى 14
من B من المغرب الى المشرق et e. m. :f. من المشرق الى المغرب P المشرق
حتى ظهر له A حتى تبين له 17 — المغرب الى المشرق من المشرق الى المغرب
وتبين — 18 αβγ عالم — 19 A الهيئة P الهياة — 20 A اليه — 21 ان حركاتها
CL انها — 22 CL مصمتة — 23 B بحرك

المشرق الى المغرب في اليوم والليلة[1] وشرح كيفية انتقالـه فى معرفة[2] ذلك[3] يطول وهو مبثوث[4] فى الـكتب ولا يحتاج[5] منه فى غرضنا الا القدر[6] الذي اوردناه[7] فلما انتهى[8] الى[9] هذه المعرفة ووقف على ان الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشيء واحد متصل بعضـه ببعض وان جميع الاجسام التى كان ينظر فيها قـديما[10] كالارض والماء[11] والهواء[12] والنبات والحيوان وما شاكلها[13] هى[14] كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه وانه[15] كله[16] اشبه شيء بشخص من اشخاص الحيوان وما[17] فيه من الـكواكب المنيرة هى بمنزلة[18] حواس الحيوان[19] وما فيه من ضروب الافلاك المتصل بعضها ببعض هى[20] بمنزلة[21] اعضاء الحيوان وما فى داخله من عالم الـكون والفساد هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من اصناف الفضول والرطوبات التى كثيرا مـا يتكون فيها ايضا[22] حيوان كما يتكون فى العالم الاكبر فلما تبين له انه[23] كله كشخص واحد فى الحقيقة[24] واتحدت[25] عنده[26] اجزاؤه

---

[1] اليوم والليلة CL يوم وليلة — [2] فى معرفة αβγ ومعرفة C aj. زياده (le yâ et la dern. lettre s. p.) et L زِيَاده (la dern. lettre s. p.) — [3] de الكل jusqu'ici B m — [4] L α مثبوت βγ مثبت — [5] B نحتاج — [6] αβγ للقدر BP الى القدر — [7] B aj., en plus gros caractères : فصل — [8] CL m — [9] C ال ou L ال الى — [10] αβγ اولا — [11] A كالارض والماء — كالماء والارض — [12] CL m — [13] C شاكلهما ou L شاكلها شاكلهما — [14] A m — [15] L وان — [16] L كلها — [17] CL فما — [18] C هى بمنزلة L فبمنزله فيمن له — [19] CL الانسان — bourdon de A qui, passant du [1er] وما فيه au second, saute une ligne environ — [20] A m — [21] α بمنزله — [22] CL m — [23] L ان — [24] BP αβγ aj. قائم (BP قايم) محتاج الى فاعل مختار — [25] C واتخذت — [26] B عنه

الكثيرة بنوع من النظر الذى[1] اتحدت[2] به عنده[3] الاجسام التى فى عالم الكون والفساد تفكر فى العالم بجملته هل هو شىء حدث بعد ان لم يكن وخرج الى الوجود من[4] العدم ام[5] هو امر لم يزل[6] موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه فتشكك[7] فى ذلك ولم يترجح عنده احد الحكمين على الآخر وذلك انه مهما[8] ازمع على اعتقاد[9] القدم اعترضته[10] عوارض كثيرة من استحالة وجود ما[11] لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال به عنده[12] وجود جسم لا نهاية له وكذلك ايضا[13] كان يرى انه[14] لا[15] يخلو[16] من الحوادث ولا[17] يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن ان يتقدم على الحوادث فهو ايضا[18] حادث[19] وحين ايضا كان يزمع[20] على اعتقاد[21] الحدوث تعترضه[22] عوارض آخر وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثه بعد ان لم يكن لا يفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه والزمان هو[23] من جملة العالم وغير منفك[24] عنه[25] فاذن[26] لا يفهم[27] تأخر العالم عن

---

1 β *répète :* الذى الذى — 2 C اتحدت L اتخذت — 3 به عنده A *interv. :*
عنده به CL به m — 4 αβγ بعد — 5 αβγ او (*voir p.* ٧٠ *n.* 12) — 6 لم يزل
αβγ كان — 7 CL فشكك — 8 αβγ كان اذا BP مهمى كان اذا — 9 ABP اعتقاده
— 10 CL اعترضه — 11 αβγ m — 12 به عنده BP αβγ *interv. :* عنده به CL
به m — 13 αβγ m — 14 αβγ ان هذا الوجود — 15 BP ما لا — 16 AP يخلوا
— 17 αβγ فهو لا B فهو محد اذ لا P فهو محدث واذ لا — 18 A اذا CL m
— 19 P αβγ محدث B فيحدث — 20 وحين ايضا كان يزمع CL وحين كان ايضا
— 21 AP اعتقاده B تقاده — واذا ازمع αβγ وحينئذ ايضا كان يزمع B يزمع
22 CL يعترضه αβγ اعترضته — 23 αβγ m — 24 C منفك *ou* منفكر (*fâ s. p.*)
L متفكر — 25 C عنه *et au-dessus en interl.* منه L منه — 26 BP فاذا — 27 C

الزمان و كذلك ايضا كان[1] يقول اذا كان[2] حادثا فلا بد له من محدث وهذا[3] المحدث الذى احدثه لم احدثه[4] الآن ولم يحدثه قبل ذلك ألطارى[5] طرأ[6] عليه ولا شيء هنالك[7] غيره ام لتغير حدث فى ذاته[8] فما الذى احدث ذلك التغير وما زال يتفكر فى ذلك عدة سنين فتتعارض عنده[9] الحجج ولا يترجح[10] عنده[11] احد الاعتقادين على الآخر فلما اعياه ذلك جعل يتفكر ما الذى يلزم[12] عن كل واحد من الاعتقادين[13] فلعل اللازم[14] عنهما يكون شيئا واحدا فرأى انه ان[15] اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم فان اللازم[16] عن ذلك ضرورة انه لا يمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه وانه لا بد له من فاعل يخرجه الى الوجود وان ذلك الفاعل لا يمكن ان يدرك بشيء من الحواس لانه[17] لو ادرك بشيء من الحواس لكان جسما من الاجسام ولو كان جسما من الاجسام[18] لكان من جملة[19] العالم وكان حادثا واحتاج الى محدث ولو كان ذلك المحدث الثانى ايضا جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل[20]

---

[1] و كذلك ايضا كان BP — نفهم L *s. p. ou un p. douteux sur la 1re lettre* — [2] كانا L — و كان ايضا CL و كذلك كان αβγ و كذلك كان ايضا — [3] ذ C *s. p.* — [4] وهو L — [5] الطارى A الطار BP الطارٍ C لطار L — [6] B لم احدثه B m — [7] طري P طرى — [8] هناك CL — [9] فان كان BP αβγ *aj.* (فانكان B) — B عند — [10] ولا يترجح B m — [11] عنسده β — [12] يستلزم CL — [13] L *la fin du mot vocalisée e. m.* : دَيْن — [14] AC *s. p. sur le zîn* — [15] B m — [16] فان — منجملة B من جملة — [17] CL m — [18] من الاجسام A m — [19] فاللازم αβγ اللازم — [20] وتسلسل CL —

ذلك الى غير نهاية[1] فاذن لا[2] بد للعالم من فاعل ليس بجسم[3] واذا لم يكن جسما فلا سبيل[4] الى ادراكه بشيء من الحواس[5] لان الحواس الخمس لا تدرك الا الاجسام او ما يلحق الاجسام[6] واذا لم[7] يمكن[8] ان يحس فلا يمكن ان يتخيل لان التخيل ليس شيئا[9] الا احضار صور المحسوسات بعد غيبتها[10] واذا لم يكن جسما فصفات الاجسام كلها تستحيل عليه واول صفات الاجسام[11] هو[12] الامتداد فى الطول والعرض والعمق فهو[13] منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الاجسام واذا[14] كان فاعلا للعالم[15] فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير[16] ورأى ايضا انه ان اعتقد قدم العالم وانه لم يزل كما هو وان العدم[17] لم يسبقه[18] فان اللازم[19] عن ذلك ان حركته قديمة[20] لا نهاية لها من جهة الابتداء اذ لم[21]

---

[1] BP aj. فبطل αβγ وهو باطل — [2] فاذن لا B فاذًا لا P فاذا لا CL فلا — [3] B s. p. sous bâ ou sous djîm — [4] فلا سبيل A فليس — [5] A aj. سبيل — [6] B بالاجسام — او ما يلحق الاجسام CL m — [7] واذا لم B و m αβγ واذن لا — [8] B يكن — [9] C بشيء L بشي — [10] B عيبتها (la 1re lettre s. p.) P αβγ غيبها — [11] de كلها jusqu'ici B m — [12] ABP هذا CL m — [13] ABP αβγ وهو — [14] B وان P واذ — [15] CL m — [16] B aj., en plus gros caractères : فصل — [17] L المعدم (mîm douteux) mais e. m. وان العدم — بيان — [18] وانه لم يزل كما هو وان العدم لم يسبقه αβγ interv. : وان العدم لم يسبقه وانه لم يزل كما هو — [19] L aj. لم corrigé en ثم par superposition au lâm de trois p. légers, reproduits en outre e. m. — [20] L قليلة — [21] BP الابتداء اذ لم L الامتداد لم C الابتدا اد (s. p.) لم الابتداء اذ (P αβγ اذا) هي لم αβγ

يسبقها سكون[1] يكون مبدؤها[2] منه وكل حركة فلا[3] بد لها من محرك ضرورة والمحرك اما ان يكون قوة سارية فى جسم من الاجسام اما[4] جسم المتحرك[5] نفسه او[6] جسم آخر خارج عنه واما ان يكون[7] قوة ليست سارية ولا شائعة فى جسم وكل قوة سارية[8] فى جسم وشائعة[9] فيه فانها تنقسم بانقسامه[10] وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل فى الحجر مثلا[11] وهو يحركه[12] الى اسفل[13] فانه ان قسم[14] الحجر بنصفين[15] انقسم ثقله بنصفين[16] وان زيد عليه آخر مثله زاد فى الثقل آخر مثله فان امكن ان يتزيد[17] الحجر ابدا[18] الى غير نهاية كان تزيد[19] هذا الثقل[20] الى غير نهاية وان وصل الحجر الى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل ايضا الى حد ما[21] ووقف لكنه قد تبرهن ان كل جسم فانه[22] لا محالة متناه[23] فاذن[24] كل قوة فى جسم فهى[25] لا محالة متناهية[26] فان وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له فهى[27] قوة

---

[1] C يسكون L بسكون — [2] P و s. ، A مبداها — [3] αβγ لا — [4] B aj. ولا — [5] A المحرك — [6] P αβγ واما فى B واما — [7] αβγ تكون — [8] de فى jusqu'ici A m — [9] B α la dern. lettre s. p. — [10] A باقسامه — [11] A m — [12] وهر يحركه CL وهو متحرك αβγ المحرك له — [13] L السفل ou B اسفل — الاسفل
[14] ان قسم C ان انقسم L انقسم — [15] CL نصفين αβγ الى نصفين — [16] CL αβγ نصفين B ايضا بنصفين — [17] B αβγ يتزايد — [18] A m — [19] αβγ تزايد B يزيد — [20] B aj. ايضا — [21] αβγ حد ما ذلك الحد — [22] αβγ m — [23] لا محالة متناه B متناه (s. p.) لا محاله — [24] BP فاذا — [25] αβγ m — [26] CL interv. : لا محالة متناهية (L la dern. lettre s. p.) لا محالة متناهية
[27] A فهو

ليست فى جسم ووجدنا[1] الفلك يتحرك ابدا[2] حركة لا نهاية لها ولا انقطاع اذ فرضناه[3] قديما لا ابتداء له فالواجب على[4] ذلك ان تكون القوة التى تحركه ليست فى جسمه ولا فى جسم خارج عنه فهى اذن[5] لشىء برىء[6] عن الاجسام وغير موصوف بشىء من اوصاف الجسمانية[7] وقد كان[8] لاح[9] له فى نظره الاول فى عالم الكون والفساد[10] ان حقيقة وجود كل[11] جسم انما هى من جهة[12] صورته التى هى استعداده[13] لضروب الحركات وان وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فاذن[14] وجود العالم كله انما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك[15] البرى[16] عن[17] المادة وعن[18] صفات الاجسام المنزه عن كل ما[19] يدركه[20] حس او يتطرق اليه خيال[21] واذا كان فاعلا لحركات[22] الفلك على اختلاف انواعها فعلا[23] لا تفاوت[24] فيه ولا فتور ولا فطور[25] فهو لا محالة[26] قادر عليها[27] وعالم بها[28] فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه[29] بالطريق[30] الاول

---

[1] αβγ وقد وجدنا — [2] يتحرك ابدا CL interv. : ابدا يتحرك — [3] L فرضنا — [4] A عن — [5] BP اذا A ايضا — [6] P بري CL بريّ αγ برىء B بريئ A ريىء (sic) — [7] BP αβγ الجسمية — [8] CL m — [9] B m — [10] B والفسادّ — [11] C m mais rétabli e. m. — [12] CL aj. وجود — [13] L استعدادته — [14] BP فاذا — [15] B المتحرك — [16] P البري A αβγ البرىء B البرئى — [17] CL من — [18] CL ومن — [19] كل ما αβγ ان — [20] C 2 p. à la fois sous et sur la 1re lettre — [21] BP αβγ aj. سبحانه (P سبحنه mais e. m. : f. سبحانه) — [22] L بحركات — [23] BP m — [24] AB تفاوة — [25] ولا فتور ولا فطور P interv. : ولا فطور ولا فتور B ولا قصور ولا فتور CL αβγ ولا فتور — [26] لا محالة B لا مح — [27] BP αβγ عليه — [28] BP αβγ به — [29] CL m — [30] B ما بطريق

ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم او حدوثه وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه[1] اذ الاتصال والانفصال والدخول[2] والخروج هى كلها[3] من صفات الاجسام وهو منزه عنها[4] ولما كانت المادة[5] فى[6] كل جسم مفتقرة الى الصورة[7] اذ لا تقوم الا بها ولا تثبت[8] لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصح وجودها الا من قبل هذا الفاعل[9] تبين له افتقار جميع الموجودات فى وجودها الى هذا[10] الفاعل وانه لا قيام لشىء منها الا به فهو اذن[11] علة لها وهى معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد ان سبقها[12] العدم او كانت لا ابتداء[13] لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط فانها على كلا[14] الحالين معلولة[15] ومفتقرة الى الفاعل ومتعلقة[16] الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته غنى[17] عنها وبرى[18] منها وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن ان قوته وقدرته[19] غير متناهية[20] وان جميع

---

[1] *B répète* ولا داخل فيه ولا خارج عنه — [2] *C m mais rétabli e. m., de la même main* — [3] *BP* كله — [4] *B aj., en plus gros caractères :* فصل — [5] *L m* — [6] *BP* αβγ من — [7] *A* الصور — [8] *CL* يثبت — [9] *P* αβγ *aj.* المخطار — [10] *de* تبين *jusqu'ici B m* — [11] *BP* اذا — [12] *CL* يسبقها — [13] *CL* لا ابتداء *B* لابتدا الابتداء — [14] *C* كلى — [15] *CL* الحالتين الحالين معلولة *(la dern. lettre s. p.)* مغلوله — [16] و *m CL* βγ ومنفعله *(la dern. lettre s. p.)* — [17] *C* غنيي — [18] *LP* وبري αβγ وبرى *B* وبرئ *A* وبريى — [19] قوته — *CL* قدرته وقوته *BP* αβγ وقدرته — [20] *CL aj.* وقدرته غير متناهية

الاجسام وما يتصل بها او يتعلق[1] ولو بعض تعلق[2] فهو[3] متناه منقطع فاذن[4] العالم كله بما فيه من السموات[5] والارض[6] وما بينهما[7] فعله

---

[1] αβγ *aj.* بها — [2] *BCLP aj.* بها — [3] *CL m* — [4] *ABCLP* فاذا — [5] *B* والسموت — [6] αβγ *m ABCLP* αβγ *aj.* والكواكب — [7] *A* αβγ بينها *et aj.* وما فوقها وما تحتها *et BCLP* وما بينهما وما تحتهما *Ce passage* السموات والارض وما بينهما *est textuellement emprunté au Qoran (V, 20, 21 ; XV, 85 ; XIX, 66 ; XXXVII, 5 ; XXXVIII, 9 ; etc.) ;* والكواكب, *commun à tous nos textes, n'est sans doute qu'une addition maladroite d'un très ancien manuscrit, ancêtre commun de tous nos manuscrits actuels. De cette addition résulte l'incohérence grammaticale de tous nos textes, sauf A, qui conserve la malencontreuse addition, mais a soin de mettre au pluriel les pronoms affixes (*بينها — فوقها — تحتها*) ; les autres manuscrits, BCLP, qui gardent les trois termes (*السموات — الكواكب — الارض*), n'en conservent pas moins au duel les pronoms affixes ; en revanche, les trois éditions (αβγ), qui par suppression du terme* الارض *ne conservent que deux termes, mettent inconsidérement au pluriel les pronoms affixes, comme le fait A qui, lui, a les trois termes. Le terme qu'il faut supprimer, en laissant les pronoms au duel, c'est* الكواكب *qui est absent dans le Qoran, qui devrait prendre rang immédiatement après* السموات, *et qui fait double emploi avec ce mot dans l'ensemble du passage. Quant à l'addition finale* وما فوقهما وما تحتهما *(« et ce qui est au-dessus des deux et ce qui est au-dessous des deux »), elle semble avoir été inspirée au glossateur par un unique passage du Qoran (XX, 5), qui après* ما في السموات وما في الارض وما بينهما *aj.* وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَى *« et ce qui est au-dessous du sol » (il ne s'agit pas ici du globe*

وخلقه[1] ومتأخرة[2] عنه بالذات وان كانت غير متأخرة بالزمان كما انك اذا اخذت فى قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك فان ذلك[3] الجسم لا محالة يتحرك تابعا[4] لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات وان كانت لم تتأخر[5] بالزمان عنها بل كان ابتداؤهما[6] معا فكذلك العالم كله معلول[7] ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فلما رأى ان[8] جميع الموجودات فعله تصفحها[9] من ذي قبل[10] تصفحا آخر[11] على طريق[12] الاعتبار فى قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف[13] حكمته ودقيق علمه فتبين له فى اقل الاشياء الموجودة فضلا عن اكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة[14] ما قضى منه كل[15] العجب[16] وتحقق عنده ان ذلك لا يصدر الا عن[17] فاعل[18] فى غاية الكمال وفوق الكمال[19] لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر[20] ثم تأمل فى جميع[21] اصناف الحيوان كيف اعطى كل شىء[22] خلقه ثم هداه لاستعماله[23] فلو لا انه

---

terrestre). — *Voir notre note à la traduction, et plus loin, p.* ١٢٠, *l.* 8. — [1] *A m* — [2] *B la dern. lettre s. p.* αβγ ومتأخر — [3] *A m* — [4] *CL* تبعا — [5] *B* تاخر — [6] *ACP* ابتداوهما *(s.* ء*) B* ابتداءها *L* ابتداوها — [7] *C* مغلول — [8] *A m* — [9] *B* تصفحا — [10] من ذى قبل αβγ من قبل ذا — [11] *BP* αβγ *m* — [12] *CL* سبيل — [13] *CL* ولطايف *(C la dern. lettre s. p.)* — [14] وبدائع الصنعة *C m mais rétabli e. m. de la même main (bâ s. p. et yá s.* ء *ni p.)* — [15] *CL m* منه كل — [16] *B* التعجب — [17] *A* من — [18] *BP* αβγ *aj.* مختار — [19] *CL* وفوق الكمال *B* فوق الكمال αβγ *m* — [20] *CL* ولا اصغر من ذلك ولا اكبر *m* — [21] *CL m* — [22] *C aj.* منها *et L* منه — [23] *B* الاستعماله

هداه[1] لاستعمال تلك[2] الاعضاء التى خلق لـه[3] فى وجوه[4] المنافع المقصودة بها[5] لما انتفع بها الحيوان و كانت[6] كلا عليه فعلم بذلك انه اكرم الكرمـاء وارحم الرحماء[7] ثم انه مهما[8] نظر شيئـا من الموجودات له حسن او بهاء[9] او كمال او قوة او فضيلة[10] من الفضائل اى فضيلة كانت تفكر وعلم انها من فيض ذلـك الفاعل[11] ومن وجوده[12] ومن فعله[13] فعلم ان الذى له هو[14] فى ذاته اعظم منها وا كمل واتم واحسن وابهى[15] وادوم وانه[16] لا نسبة لهذه الى تلـك فما[17] زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى انه احق بها من كل من يوصف بها[18] دونه ويتتبع[19] صفات النقص كلها فيراه[20] برئا[21] منها ومنزها[22] عنها و كيف لا يكون برئا[23] عنها وهـل[24] معنى النقص الا العدم المحض او ما يتعلق بالعدم و كيف يكون للعـدم تعلق او التباس[25] بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطى[26] لكل ذى وجود وجوده فلا وجود الا هو فهو الوجود[27] وهو

---

[1] CL هداها — [2] A ذلك — [3] CL خلق لها αβγ خلقت له — [4] BP وجوده — [5] αβγ به — [6] CL ولكانت — [7] α الراحماء — [8] C peu lisible, et e. m. مهمى — [9] A او بهاء وفاء — [10] B la dern. lettre s. p. — [11] BP αβγ aj. المختار جل جلاله — [12] CL αβ جوده — [13] A ومن فعله وفعله — [14] A interv. : هو له — [15] ABCLP وابها A aj. واجمل — [16] A ولانه — [17] CL وما — [18] A m من كل من يوصف بها — [19] βγ وتتبع B ويتبع — [20] B فيراها — [21] B بريًّا ALP بريا αβγ بريئا — [22] CL m منها ومنزها — [23] B بريًّا ALP بريا C بَرنًا αβγ بريئا — [24] αβγ وليس — [25] A او التباس αβγ او تلبس والتباس — [26] P للعطي — [27] CL الموجود

الكمال وهو التمام[1] وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو وكل[2] شيء هالك الا وجهه[3] فانتهت به المعرفة الى هذا الحد[4] على رأس خمسة اسابيع من منشئه[5] وذلك خمسة وثلاثون عاما وقد رسخ في قلبه من امر هذا الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء الا[6] فيه وذهل عما[7] كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الاشياء[8] الا ويرى فيه اثر الصنعة من حينه[9] فينتقل[10] بفكره على الفور[11] الى الصانع ويترك[12] المصنوع[13] حتى اشتد[14] شوقه[15] اليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم[16] المحسوس وتعلق بالعالم[17] المعقول فلما حصل له العلم بهذا لموجود[18] الثابت الوجود[19] الذى لا سبب لوجوده[20] وهو سبب لوجود جميع الاشياء اراد ان يعلم باى شيء حصل له هذا العلم وباى قوة ادرك هذا الموجود فتصفح حواسه كلها وهى السمع والبصر والشم[21] والذوق واللمس فرأى انها كلها لا تدرك شيئا الا جسما او ما[22] هو

---

[1] الكمال وهو التمام CL التمام والكمال — [2] A s. و (comme dans le Qoran) — [3] B aj., en plus gros caractères : فصل — [4] B الحمد — [5] L α منشائه CP منشايه AB منشاه — [6] L الد barré et e. m. الّا صح — [7] B مما — [8] A m من الاشياء — [9] αβγ m من حينه — [10] B فانتقل — [11] بفكره على الفور C تفكره على الفور (les 2 fd s. p.) L تفكره عن الصور — [12] B وترك — [13] β المصنوغ — [14] CL m — [15] L شوق — [16] BP αβγ aj. الادنى — [17] BP αβγ aj. الارفع — [18] βγ الموجد BP αβγ aj. الرفيع — [19] A m الثابت الوجود — [20] CL aj. الا ذاته mais barré dans C — [21] C trsp. والشم après والذوق et L après واللمس — [22] B وما او ما

فى جسم وذلك ان السمع انما[1] يدرك الاصوات[2] وهى ما يحدث من تموج الهواء[3] عند[4] تصادم الاجسام[5] والبصر انما[6] يدرك الالوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك[7] الطعوم واللمس يدرك الامزجة[8] والصلابة[9] واللين[10] والخشونة والملاسة وكذلك القوة الخيالية[11] لا تدرك شيئا الا ان[12] يكون له طول وعرض وعمق وهذه المدركات كلها من صفات الاجسام وليس لهذه الحواس ادراك شىء سواها وذلك لانها قوى شائعة[13] فى الاجسام[14] ومنقسمة بانقسامها فهى لذلك لا تدرك الا جسما منقسما لان هذه القوة اذا كانت[15] شائعة فى[16] شىء منقسم فلا محالة انها اذا[17] ادركت شيئا من الاشياء[18] فانه ينقسم بانقسامها[19] فاذن[20] كل قوة فى جسم فانها[21] لا تدرك الا جسما او ما هو فى جسم وقد تبين ان هذا الموجود الواجب الوجود برئ[22] من[23] صفات الاجسام من جميع الجهات فاذن[24] لا سبيل الى

---

[1] *CL m* — [2] βγ المسموعات α *m* — [3] *P* الهوا *CL* الهوي — [4] *L* عنه —
[5] *CL* الاجرام — [6] *CL m* — [7] *P* يذوك — [8] *C zîn et la dern. lettre s. p.*
B aj. e. m., de la même main : التي هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
صح — [9] الصلابة αβγ الامزجة والصلابة — [10] *B* واللمس *A m* — [11] *L* الخباليه
— [12] *CLP* بان — [13] *B* شايعه — [14] *CL* اجسام (*C djîm s. p. et tanouine sous mîm*) — [15] *CL* انقسمت وكانت — [16] *CL aj.* ومنقسمة (*C djîm s. p.*) اجسام
بانقسامها فهى لذلك لا تدرك الا جسما (*C djîm s. p.*) منقسما لان هذه
القوة (*C qâf et la dern. lettre s. p.*) اذا (*C dhèl s. p.*) كانت شائعة (شايعة *C*
(في *L*) فى — [17] βγ *m* — [18] *B* الاشياه — [19] *B 2 p. sous la 1re lettre* —
[20] *ABP* فاذا — [21] *A aj.* لا محالة — [22] αβγ برىء *A* برىء *B* برئى *C* برئا
P بريا *L* برئيا — [23] *A* عن — [24] *ABP* فاذا

ادراكه الا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة في جسم[1] ولا تعلق لـه بوجه من الوجوه بالاجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنهـا ولا متصل بها[2] ولا منفصل عنها وقد كان تبين له[3] انه ادركه بـذاته ورسخت[4] المعرفة به عنده فتبين له بذلك ان ذاته التي ادركه بها امر غير جسماني لا[5] يجوز عليه شيء من صفات الاجسام وان كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية[6] فانها[7] ليست حقيقة ذاته وانما حقيقة[8] ذاته[9] ذلك الشيء الذى ادرك به الموجود[10] الواجب الوجود فلما علم ان ذاته ليست هي[11] هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ويحيط بها اديمه[12] هان عنده[13] بالجملة[14] جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي ادرك بها[15] ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ونظر في ذاته تلك[16] الشريفة[17] هل[18] يمكن ان تبيد[19] او تفسد[20] وتضمحـل[21] ام[22] هي دائمة البقاء فرأى[23] ان[24] الفساد والاضمحلال انما هو من صفات الاجسام بان تخلع[25] صورة وتلبس[26]

---

[1] CL m في جسم — [2] A m — [3] CL αβγ m — [4] CL ورسمت — [5] BP αβγ ولا — [6] αβγ الجسميات — [7] αβγ m — [8] B la dern. lettre s. p. — [9] CL aj. هو — [10] BP αβγ aj. المطلق — [11] BP αβγ m — [12] C yd s. p. L اويمه mais e. m. بيان اديمه P اديمة B الاديمة — [13] هان عنده C هانه L هان عنده m — [14] B la dern. lettre s. p. — [15] ادرك بها CL ادركت — [16] في ذاته تلك BP αβγ التي ادركت ذلك C (dhèl s. p.) بذاته في تلك الذات — [17] الواجب - de الموجود (djîm s. p.) الشريف (yd s. p.) jusqu'ici L m — [18] B بل — [19] CL يبيد — [20] او تفسد A وتفسد CL او يفسد — [21] CL وتضمحل — او يضمحل — [22] αβγ او (voir plus haut, p. ٧٠, n. 12) — [23] A فرءا — [24] C m — [25] CL يخلع — [26] CL ويلبس

اخرى مثل الماء اذا صار هواء والهواء اذا صار ماء والنبات اذا صار ترابا او رمادا والتراب[1] اذا صار نباتا فهذا هو معنى الفساد واما الشيء الذى ليس بجسم ولا يحتاج فى[2] قوامه الى جسم[3] وهو منزه[4] بالجملة عن الجسمانية[5] فلا يتصور فساده بتة[6] فلما ثبت له ان ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها اراد ان يعلم كيف يكون[7] حالها اذا اطرحت البدن وتخلت[8] عنه وقد كان تبين له انها لا تطرحه الا اذا لم يصلح لها عن آلة[9] فتصفح جميع القوى المدركة فرأى[10] كل واحدة[11] منها تارة تكون[12] مدركة[13] بالقوة وتارة تكون مدركة بالفعل مثل العين فى حال تغميضها او اعراضها عن المبصر[14] فانها[15] تكون مدركة بالقوة ومعنى مدركة بالقوة اى هى[16] لا تدرك الآن[17] وتدرك فى المستقبل وفى حال فتحها واستقبالها[18] للمبصر[19] تكون مدركة بالفعل ومعنى مدركة بالفعل اى هى[20] الآن تدرك[21] وكذلك كل واحدة[22] من هذه[23] القوى تكون[24] بالقوة

---

[1] *L* او التراب — [2] *L* الى — [3] *BP* αβγ الجسم — [4] *B* مترة — [5] *C* *djîm et la dern. lettre s. p.* *B* الجسمانيات *P* αβγ الجسميات — [6] *BCL* αβγ البتة *(C la dern. lettre s. p.)* — [7] *A* كون *CL m* — [8] β *le p. du khâ peu distinct* γ وتحللت — [9] لها عن آلة *A* لها غزالة αβγ لها *B* آلة لها ان يكون له — [10] *A aj.* ان — [11] *CL* واحد — [12] *L m* — [13] *CP la dern. lettre s. p.* — [14] *B* البصر — [15] *CL m* — [16] اى هى αβγ انها — [17] لا تدرك الآن *A interv.* : انها αβγ اى هى — [18] *CL* واستقبال — [19] *BL* البصر — [20] الان لا تدرك — [21] *B m* — [22] كل واحدة *BCLP* كل واحد *(B* كلواحد*)* — [23] *ACL m* — [24] *C la* 1re *lettre s. p. (les 2 p. souscrits sont vraisemblablement ceux du yâ final de* القوي *qui précède) BLP* يكون *mais, deux mots plus*

وتكون[1] بالفعل وكل واحدة[2] من هذه القوى ان كانت لم تدرك قط بالفعل فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق الى ادراك الشيء المخصوص بها[3] لانها لم تتعرف بعد به[4] مثل من خلق مكفوف البصر وان كانت قد ادركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فانها ما دامت بالقوة تشتاق[5] الى الادراك بالفعل لانها قد تعرفت بذلك المدرك وتعلقت[6] به وحنت اليه مثل من كان بصيرا[7] ثم عمى فانه لا يزال يشتاق الى المبصرات|وبحسب[8] ما يكون[9] الشيء المدرك اتم وابهى[10] واحسن يكون التشوق[11] اليه اكثر والتألم لفقده[12] اعظم ولذلك[13] تألم من يفقد[14] بصره بعد الرؤية اعظم من تألم من يفقد[15] شمه اذ الاشياء التي يدركها البصر اتم واحسن من التي يدركها الشم فان كان في الاشياء شيء لا نهاية لكماله ولا غاية لحسنه[16] وبهائه وهو[17] فوق الكمال والحسن والبهاء[18] وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء[19] ولا جمال الا صادر من جهته[20] وفائض من قبله فمن فقد ادراك[21]

---

loin, CL وتكون *comme* A αβγ - A *aj.* مدركة ــ [1] BP ويكون ــ [2] CL
واحد ــ [3] BP αβγ *m* ــ [4] بعد به αβγ *interv.* : به بعد ــ [5] B *m* ــ [6] B
وتعقلت - *de* بالفعل *jusqu'ici* B *répété mais barré la seconde fois* ــ
[7] CL مبصرا ــ [8] CL و *m* ــ [9] A تكون ــ [10] CL وابها ــ [11] BP αβγ الشوق
ــ [12] A بعضه ــ [13] CL وكذلك αβγ *aj.* كان ــ [14] CL فقد ــ [15] CL فقد
ــ [16] BP αβγ *aj.* وجماله ــ [17] A فهو ــ [18] الكمال والحسن والبهاء CL
ولا حسن ولا بهاء ــ [19] البهاء والحسن BP αβγ البهاء والكمال والحسن CL
ولا حسن (C بها) ولا بهاء ــ [20] C *la* 1re *lettre s. p.* B حيثه ــ [21] CL
ادراكه

ذلك الشيء بعد ان تعرف به[1] فلا محالة انه ما دام فاقدا له يكون فى الآلام[2] لا نهاية لها كما ان من كان مدركا له على الدوام فانه[3] يكون فى لذة لا انفصام لها وغبطة لا غاية وراءها[4] وبهجة[5] وسرور لا نهاية لهما[6] وقد كان تبين له ان الموجود الواجب الوجود متصف باوصاف الكمال كلها ومنزه عن صفات النقص وبرئ[7] منها[8] وتبين له ان الشيء الذى به يتوصل الى ادراكه امر لا يشبه الاجسام ولا يفسد بفسادها[9] فظهر له بذلك ان من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الادراك فانه اذا اطرح البدن بالموت فاما ان يكون قبل ذلك فى مدة[10] تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا اذا فارق البدن لا يشتاق الى ذلك[11] الموجود ولا يتألم لفقده[12] واما جميع القوى الجسمانية فانها تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق[13] ايضا الى مقتضيات[14] تلك القوى ولا تحن اليها ولا تتألم[15] لفقدها[16] وهذه حال[17] البهائم غير الناطقة كلها سواء كانت[18] على صورة الانسان او لم تكن واما ان يكون[19] قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن[20] قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والحسن[21] الا انه اعرض

---

[1] تعرف به CL تعرفه — [2] L الالـم — [3] CL m — [4] CL لها — [5] BP la dern. lettre s. p. — [6] CL لها B aj., en plus gros caractères : فصل — [7] A αβγ وبرىء P وبري B وبرئ — [8] CL عنها — [9] BP αβγ لفسادها — [10] BP m — [11] يشتاق الى ذلك BP αβγ يتصل بذلك — [12] A بفقده — [13] CL يشتاق — [14] α مقتضياة C مقتضات — [15] C يتالم L يتاءلـم — [16] A بفقدها — [17] BP αβγ حالة — [18] B كان — [19] L كان C m — [20] BP البدن — [21] والحسن

عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم[1] المشاهدة وعنده[2] الشوق اليها فيبقى فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها فاما ان يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق[3] اليه[4] واما ان يبقى فى آلامه بقاء سرمديا[5] بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته[6] الجسمانية واما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود[7] قبل ان يفارق البدن واقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته[8] منيته وهو على[9] حال من[10] الاقبال والمشاهدة بالفعل فهذا[11] اذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور[12] وفرح دائم لاتصال[13] مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود[14] وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوب[15] ويزول عنه[16] ما تقتضيه[17] هذه القوى الجسمانية[18] من الامور الحسية[19] التى هى[20] بالاضافة الى تلك الحال آلام وشرور وعوائق[21] فلما تبين له ان كمال ذاته ولذتها انما هو فى

---

[1] C فتحرم L فنحرم — [2] A عند BP αβγ والعظمة والسلطان والقدرة — [3] CL يتشوق (*C la 1re lettre s. p.*) — [4] BP αβγ *aj.* قبل ذلك — [5] A سرمدايا — [6] BP *aj.* في — [7] CL *m* — [8] γ وافنه — [9] C *aj.* تلك *mais barré* — [10] CL *m* — [11] BP αβγ فهو — [12] B سرور — [13] B βγ الاتصال (*B le 1er alif douteux*) — [14] ACL *m* — [15] αβγ والشوائب L والشومي — [16] A وترول (*s. p. sur zin*) ويزول عنه — [17] B ما تقتضية ما تقتضيه CL ما يقتضيه A *m* — [18] CL الجسمية (*C djîm et la dern. lettre s. p.*) — [19] CL الخسيسة (*C la dern. lettre s. p.*) — [20] CL *aj.* كلها — [21] B *aj., en plus gros caractères :* فصل

مشاهدة[1] ذلك الموجود الواجب الوجود[2] على الدوام مشاهدة بالفعل ابدا[3] حتى[4] لا[5] يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل[6] لذته[7] دون ان يتخللها[8] الم[9] جعل يتفكر[10] كيف يتأتى[11] له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود[12] ساعة فما[13] هو الا ان يسنح[14] لبصره محسوس ما من المحسوسات او يخرق[15] سمعه صوت بعض الحيوان او يعترضه خيال من الخيالات او يناله الم فى احد[16] اعضائه او يصيبه الجوع او العطش[17] او البرد او الحر[18] او يحتاج الى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه[19] الرجوع[20] الى ما كان عليه من حال المشاهدة[21] الا بعد جهد وكان يخاف ان تفجأه[22] منيته وهو فى حال الاعراض فيفضى[23] الى الشقاء الدائم[24] والم الحجاب فساءه[25] حاله ذلك واعياه الدواء[26]

---

1 في مشاهدة B αβγ بمشاهدة — 2 الواجب الوجود CL m — 3 βγ ابد — 4 بيان CL حق — 5 B m — 6 L فتتضل douteux, mais e. m. فتتصل — 7 B لذنه — 8 CL يتحللها — 9 BP αβγ aj. واليها (واليه βγ) اشار الجنيد شيخ الصوفية وامامهم عند موته بقوله لاصحابه هذا وقت يوخذ منه الله اكبر واحرم للصلاة (للصلوة B) (فافهم et B فاعلم P aj.) — 10 L aj. ثم جعل raturé — 11 P تتاتي — 12 αβγ aj. كل — 13 αβγ كما — 14 β يسنج ou γ يستج BCLP يستنج — سنح — 15 γ يحرق — 16 CL m — 17 CL او العطش والعطش — 18 A interv. : او الحر او البرد او البرد او الحر — 19 A m — 20 A confus mais e. m. الرجوع — 21 B la dern. lettre s. p. — 22 C يفجأه L يفجاه — 23 BC فيقضى (qâf à deux p., mais dans C l'un des 2 p. du qâf est barré) — 24 CL الابدي A m — 25 CL فساه — 26 CL الدوا

فجعل يتصفح انواع الحيوانات[1] كلها وينظر افعالها[2] وما تسعى[3] فيه لعله يتفطن[4] فى بعضها انها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته فرآها كلها انما تسعى فى[5] تحصيل غذائها[6] ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح[7] والاستظلال والاستدفاء وتجد فى ذلك ليلها ونهارها الى حين مماتها وانقضاء مدتها ولم ير شيئا منها ينحرف عن هذا الرأى ولا يسعى[8] لغيره[9] فى وقت من الاوقات فبان له بذلك انها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت اليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه وانها كلها صائرة الى العدم او الى حال شبيهة[10] بالعدم فلما حكم بذلك[11] على الحيوان علم ان الحكم به[12] على النبات اولى اذ ليس للنبات من الادراكات[13] الا بعض ما للحيوان واذا كان الاكمل[14] ادراكا لم يصل الى هذه المعرفة فالانقص ادراكا احرى ان لا يصل[15] ومع[16] انه ايضا رأى[17] افعال النبات كلها لا تتعدى[18] الغذاء والتوليد[19] ثم نظر بعد ذلك[20] الى الكواكب والافلاك فرآها كلها منتظمة

---

1 CL الحيوان — 2 CL احوالها — 3 A يسعى — 4 BP αβγ ينظر — 5 C m mais rétabli e. m. — 6 AP غذايها C la 1re lettre s. p. et yâ s. ، ni p. L عذابها — 7 B والمنكوع — 8 C تسعى L تسعي — 9 C لعيرة — 10 ABP αβγ شبيه — 11 β le bâ gâté — 12 BP αβγ له — 13 CL الادراك — 14 C suffisamment net ; cependant, e. m., بيان الاكمل — 15 ان لا يصل ABP الا يصل CL بذلك — 16 αβγ مع — 17 αβγ ايضا ان راى ايضا راى — 18 C تتعدّ L تتغذا — 19 L la dern. lettre douteuse, mais e. m. بيان والتوليد B aj., en plus gros caractères : فصل — 20 αβγ ثم انه بعد ذلك نظر ثم نظر بعد ذلك

الحركات جارية[1] على نسق[2] ورآها شفافة ومضيئة[3] بعيدة عن قبول التغير[4] والفساد فحدس حدسا قويا ان لها ذوات سوى اجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وان تلك الذوات العارفة[5] ليست باجسام ولا منطبعة فى اجسام[6] وكيف لا يكون لها مثل تلك[7] الذوات البرئة[8] عن الجسمانية ويكون[9] لمثله هو[10] على ما[11] به من الضعف وشدة الاحتياج[12] الى الامور المحسوسة وانه من جملة الاجسام الفاسدة ومع ما به من النقص فلم يعقه ذلك عن[13] ان تكون[14] ذاته برئة[15] عن الاجسام لا تفسد فتبين له[16] ان الاجسام السماوية اولى بذلك وعلم انها تعرف ذلك[17] الموجود الواجب الوجود[18] وتشاهده على الدوام بالفعل لان العوائق التى قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للاجسام السماوية ثم انه[19] تفكر لم اختص هو[20] من بين[21] سائر[22] انواع الحيوان بهذه الذات التى اشبه بها الاجسام السماوية وقد كان تبين له اولا من[23] امر العناصر واستحالة بعضها الى بعض ان[24] جميع ما

---

1 *CL* وجارية *et L aj.* كلها — 2 *CL aj.* واحد — 3 *P* ومضية *L* او مضيئه
او مُضية *C* αβγ مضيئة — 4 *AP* التغيير — 5 *CL aj.* مثل ذاتـه العارفة
(*C la dern. lettre s. p.*) *BP* مثل ذاته هو العارفة (*P* هي) هى — 6 αβγ *aj.*
7 *CL m* — 8 *ABP* البرية αβγ البريئة — 9 *C la 1re lettre s. p.* مثل ذاته هو العارفة
A وتكون — 10 *CL m* — 11 *BP* αβγ *aj.* هو — 12 β الاختياج —
13 *B m* — 14 *BP* يكون — 15 *L* بـرئه *P* برية *B* بريية αβγ بريئة *A* شيئا
16 *BP* αβγ *aj.* بذلك — 17 *L* بذلك — 18 الواجب الوجود *A m* — بريا
19 *CL m* — 20 *BP* αβγ *m* — 21 *C barré AL m* — 22 *C barré L m* —
23 *ABCLP* قديما — اولا من 24 *ACL* وان

على وجه الارض[1] لا يبقى على صورته بل[2] الكون والفساد متعاقبان عليه ابدا وان اكثر هذه الاجسام مختلطة مركبة[3] من اشياء[4] متضادة ولذلك تؤل[5] الى الفساد وانه لا يوجد منها شىء[6] صرفا[7] وما كان منها قريبا من ان يكون صرفا[8] خالصا[9] لا شوب[10] فيه[11] فهو بعيد عن[12] الفساد جدا مثل[13] الذهب والياقوت وان[14] الاجسام السماوية بسيطة صرفة ولذلك[15] هى بعيدة عن الفساد[16] والصور لا تتعاقب[17] عليها وتبين له[18] ايضا ان جميع الاجسام التى فى عالم الكون والفساد منها ما تتقوم[19] حقيقته[20] بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هى الاسطقسات[21] الاربع ومنها ما تتقوم[22] حقيقته[23] باكثر من ذلك كالنبات والحيوان[24] فما كان قوام حقيقته[25] بصور اقل كانت افعاله اقل وبعده عن[26] الحياة اكثر فان عدم

---

[1] *BCLP aj.* فانه — [2] *B aj.* هى — [3] *B* مركب — [4] من اشياء *A m* —
[5] *A* تثول *Lα* توؤل *BP* تؤول *C* تؤوال ? — [6] منها شىء *CL interv.*: منها شىء
A شىء *m mais rétabli en interligne avant* منها — [7] *CL* صرف — [8] من ان
يكون صرفا *A m* — [9] *C khâ douteux, mais e. m. (le khâ s.p.)* خالصا بيان
— [10] *αβγ* شائبة — [11] *CL aj.* عنه *(C noun indistinct et s. p.)* — [12] *A* على
— [13] *BP αβγ aj.* جسد — [14] *CL* فان — [15] *L* وكذلك — [16] *CL* عن الفساد
من الكون والفساد — [17] *CL* يتعاقب — [18] *C aj.* هناك *ABP aj.* هنالك *B*
aj. هذا لك — [19] *CL* يتقوم — [20] *ABCP* حقيقتها *L* حقيقيها — [21] *αβγ*
الاسطقصات *C* الاستقصات *L* الاستقصات — [22] *CL* يتقوم — [23] *ABCLP*
قوام حقيقته — [24] *BP αβγ* كالنبات والحيوان والنبات كالحيوان — [25] حقيقتها
CL قوامه حقيقته *et L conjecture e. m.* لعلها حقيقة *au lieu de* حقيقته —
[26] *C* من *ou* عن *BP αβγ* من

الصورة[1] جملة لم يكن فيه الى الحياة طريق وصار في حال[2] شبيهة[3] بالعدم وما كان قوام حقيقته بصور اكثر كانت افعاله اكثر ودخوله في[4] الحياة ابلغ وان كانت[5] تلك الصورة[6] بحيث لا سبيل الى مفارقتها لمادتها التى[7] اختصت[8] بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور[9] والدوام والقوة فالشيء العديم للصورة[10] جملة[11] هي[12] الهيولى والمادة ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم والشيء[13] المتقوم[14] بصورة واحدة هي الاسطقسات[15] الاربع[16] وهي في انزل[17] مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها[18] تتركب الاشياء ذوات الصور الكثيرة وهذه الاسطقسات[19] ضعيفة الحياة جدا اذ ليست تتحرك الا حركة واحدة وانما كانت ضعيفة الحياة لان لكل[20] واحد منها مضادا[21] ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته[22] ويطلب ان ينزه[23] صورته فوجوده لذلك[24] غير متمكن[25] وحياته ضعيفة والنبات اقوى حياة منها[26] والحيوان اظهر[27] حياة منه وذلك انه[28] ما كان من

---

[1] *CL* الصور — [2] *A* حالة — [3] *C* شبهه — [4] *A m* — [5] *CL* وان كانت — فان كانت *B* فانكانت — [6] *CL* الصور — [7] *P* الذي *mais e. m. : f.* التي — [8] *B* اقتضت — [9] *C* الظهر — [10] *CL* للصور — [11] *A m* — [12] هي *(par attraction) ACL* هو — [13] *C aj.* الذى *mais barré* — [14] *AL* المتقدم — [15] αβγ الاسطقصات *CL* الاستقصّات *(C s. le ّ)* — [16] *C* الاربعة — [17] في انزل *BP* في اول *CL* اول — [18] *C aj.* ما — [19] αβγ الاسطقصات *C* الاستقصات *L* الاستقصاأت — [20] γ كل — [21] αβγ ضدا — [22] *CL* طبعه — [23] *B* يتنزّه *P* يبتزه — [24] *CL* كذلك — [25] *L* ممكن *paraît corrigé, dans le texte même, en* متمكن — [26] *BP* αβγ منه — [27] *CL* اقوى *(L 2 p. sous yâ)* — [28] αβγ ان

هذه المركبات يغلب[1] عليه طبيعة اسطقس[2] واحد فلقوته فيه يغلب[3] طبائع الاسطقسات[4] الباقية[5] ويبطل[6] قواها ويصير[7] ذلك المركب[8] في حكم[9] الاسطقس[10] الغالب[11] فلا يستأهل[12] لاجل ذلك من الحياة الا شيئا يسيرا[13] كما ان ذلك[14] الاسطقس[15] لا يستأهل[16] من الحياة الا يسيرا ضعيفا[17] وما كان من هذه المركبات لا يغلب[18] عليه طبيعة اسطقس[19] منها فان الاسطقسات[20] تكون فيه متعادلة[21] متكافئة فاذن[22] لا يبطل احدها[23] قوة صاحبه[24] باكثر مما[25] يبطل ذلك الآخر[26] قوته بل يفعل[27] بعضها في بعض فعلا متساويا فلا يكون فعل احد الاسطقسات[28] اظهر فيه[29] ولا يستولي عليه احدها[30] فيكون بعيد[31] الشبه من كل واحد من الاسطقسات[32] فكأنه لا مضاد[33] لصورته[34]

---

[1] *BP* αβγ تغلب — [2] αβγ اسطقص *C* استقص *L* استقصا — [3] *A aj.* عليه — [4] αβγ الاسطقصات *CL* الاستقصات — [5] *CL* الاخر — [6] *C* وِتبطل (*c. à. d., sans doute, 2 p. à la fois sur et sous la 2e lettre*) *L* وتبطل — [7] *C* ويصِر — [8] *C répète :* المركب المركب — [9] *L* حكمه — [10] αβγ الاسطقص *C* الاستقص *L* الاستقصا — [11] *L* للغالب *et CL aj.* عليه — [12] *B* يستابل — [13] *CL* يسير — [14] *CL m* — [15] αβγ الاسطقص *C* الاستقص *L* الاستقصي — [16] *B* يستابل — [17] *CL* يسيرا ضعيفا *A* امرا عظيما — [18] *BP* αβγ تغلب — [19] αβγ اسطقص *C* استقص *L* استقصا αβγ *aj.* واحد — [20] αβγ الاسطقصات *CL* الاستقصات — [21] *CL la dern. lettre s. p. A* معادلة *B* متعاولة — [22] *ABCLP* فاذا — [23] *BCLP* احدهما — [24] αβγ الاخر — [25] *CL* ما — [26] *CL m* — [27] *B aj.* ذلك *barré* — [28] αβγ الاسطقصات *CL* الاستقصات — [29] *CL* منه *BP* αβγ *m* — [30] *B* احدهما — [31] *C* بعيدا *mais alif barré L* بعيدا — [32] αβγ الاسطقصات *CL* الاستقصات — [33] *BP* αβγ مضادة — [34] *B m*

فيستأهل[1] الحياة بذلك[2] ومتى[3] زاد[4] هذا[5] الاعتدال وكان[6] اتم وابعد من الانحراف كان بعده عن ان يوجد[7] له ضد اكثر وكانت حياته اكمل ولما[8] كان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب شديد الاعتدال لانه[9] الطف من الارض والماء واغلظ من النار والهواء[10] صار فى حكم الوسط ولم يضاده شىء[11] من الاسطقسات[12] مضادة بينة فاستعد[13] بذلك لصورة[14] الحيوانية فرأى ان الواجب على ذلك ان يكون اعدل ما فى هذه الارواح الحيوانية[15] مستعدا لاتم ما يكون من الحياة فى عالم الكون والفساد وان يكون[16] ذلك الروح قريبا من ان يقال انه لا ضد[17] لصورته فيشبه لذلك[18] الاجسام السماوية التى لا ضد لصورها[19] ويكون روح ذلك الحيوان لانه وسط بالحقيقة بين الاسطقسات[20] لا يتحرك[21] الى جهة العلو على الاطلاق ولا الى جهة السفل[22] بل لو امكن ان يجعل فى[23] وسط المسافة التى بين

---

[1] *B* فيستادل *(l'av. dern. lettre s. p.)* — [2] الحياة بذلك *AB* الحيات بذلك *CL* للحياة بذلك *αβγ* — [3] *ACL* وما — [4] *B* زال — [5] *CL* بهذا — [6] *C* واكان — [7] *C djîm s. p. L* يوخذ — [8] *A* فلما — [9] *CL m* — [10] *P* والهوا *L* والهوي — [11] *BCLP αβγ* يضاده شىء يضاد شيئا *(le 2e mot diversement orthographié)* — [12] *αβγ* الاسطقصات *CL* الاستقصات — [13] *B* فاستعذ — [14] *CL* بصورة — [15] *C la dern. lettre s. p. L* الحيواني — [16] *C la 1re lettre s. p. L* تكون — [17] *C* لا ضد *L* لا ضد الاخذ — [18] *BP αβγ aj.* هذه — [19] *C* لا ضد لصورها *L* لا ضد لِصُورَتِها الاخذ لصورتها — [20] *αβγ* الاسطقصات *CL* الاستقصات *BP αβγ aj.* التى — [21] *BP αβγ* تتحرك — [22] *CL aj.* على الاطلاق — [23] *CL m*

المركز واعلى[1] ما تنتهى[2] اليه النار فى جهة العلو ولم يطرأ[3] عليه فساد[4] لثبت هنالك[5] ولم يطلب الصعود ولا[6] النزول[7] ولو تحرك فى المكان[8] لتحرك حول الوسط كما تتحرك[9] الاجسام[10] السماوية ولو تحرك فى الموضع لتحرك على نفسه وكان كرى الشكل اذ لا يمكن غير ذلك فاذن[11] هو شديد الشبه بالاجسام السماوية[12] ولما كان قد اعتبر[13] احوال الحيوان ولم ير فيها ما يحدس عليه[14] انه[15] شعر بالموجود[16] الواجب الوجود وقد كان[17] علم من ذاته انها قد[18] شعرت به قطع بذلك على انه هو[19] الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالاجسام السماوية[20] وتبين له انه نوع مباين لسائر انواع[21] الحيوان وانه انما خلق لغاية اخرى واعد[22] لامر عظيم لم يعد له شىء من انواع[23] الحيوان وكفى به شرفا ان يكون اخس جزأيه[24] وهو

---

[1] واعلا L — [2] ينتهى BCP αβγ (*P 2 p. sous le yâ final C yâ initial à la fois 2 p. dessus et 2 p. dessous, mais ces derniers ajoutés après coup, un peu à droite)* — [3] ولم يطرأ A ولم يطرا L ولم يطره P α ولم يطرى (*P 2 p. sous le yâ final)* B ولم يطرئ — [4] الفساد CL — [5] هناك CL — [6] والا C — [7] الزلول P — [8] الموضع L *barré et e. m.* صوابه المكان — [9] يتحرك CL — [10] B *djîm s. p.* — [11] فاذا ABP — [12] السموايه C — [13] L *le p. du bâ est gratté* β اعتسبر (*sîn douteux)* — [14] يحدس عليه αβγ يظن به — [15] ان B — [16] الموجود B — [17] وقد كان CL وكان قد — [18] CL m — [19] A m CL *aj.* ذلك — [20] BP αβγ *aj.* كلها — [21] A m — [22] L *voc.:* وأعِدّ (*hamza ou dhamma sur alif)* α وأعدّ βγ وأعد B واعدّ — [23] CL اصناف — [24] A جزءيه B α جزئيه P جزويه C حزيه (*la 1re lettre s. p., yâ s. ء ni p.)* L حزبه

الجسمانى اشبه الاشياء[1] بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة[2] عن حوادث النقص والاستحالة والتغير واما اشرف جزأيه[3] فهو الشيء الذى به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف[4] امر ربانى الهى[5] لا يستحيل ولا[6] يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما[7] توصف[8] به الاجسام ولا يدرك بشيء[9] من الحواس[10] ولا يتخيل ولا يتوصل الى معرفته[11] بآلة[12] سواه بل يوصل[13] اليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم[14] لا تباين[15] فى[16] شيء من ذلك اذ التباين[17] والانفصال من صفات الاجسام ولواحقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم[18] ولا لاحق جسم[19] فلما تبين له الوجه الذى اختص به من بين سائر اصناف الحيوان بمشابهة الاجسام السماوية رأى ان الواجب عليه ان يتقيلها[20] ويحاكي افعالها ويتشبه بها جهده وكذلك ايضا رأى[21] انه[22] بجزئه[23] الاشرف الذى به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه[24]

---

[1] *A aj.* بالاجسام — [2] *CL* المنزه — [3] *A* جزءيه *B* α جزئيه *P* جزويه *C* حزيه (*la 1re lettre s. p., yâ sans* ء *ni p.*) *L* احزائه — [4] *CL aj.* هو — [5] *B* آلهى *ALP* الاهى (*LP 2 p. sous le yâ*) *C* الاهيّ — [6] ولا يستحيل *A m* — [7] *L* مّا — [8] *C la 1re lettre s. p. L* يوصف — [9] *L* شي — [10] *C* الحواش — [11] *B* معرفه — [12] *A* بشالة *B* باله — [13] *C yâ s. p.* βγ وصل *A* يتوصل — [14] والمعلوم والعلم *BP* αβγ *interv.* : والعلم والمعلوم — [15] *B* تبائن — [16] *C m mais rétabli e. m.* : في — [17] *B* التبائن — [18] ولا صفة جسم *CL m* — [19] *BP* αβγ بجسم — [20] *L* αβγ يتقبلها — [21] ايضا رأى *BP interv.* : راي ايضا αβγ ايضا *m* — [22] *L* ان — [23] *A* يجزيه *C* بحزبه (*djîm s. p., yâ s.* ء *ni p.*) *P* بجزوه *L* بحزبه — [24] *C aj. e. m. et L dans le texte, avec des fautes,*

من حيث هو منزه عن صفات الاجسام كما ان الواجب الوجود منزه[1] عنها فرأى[2] ايضا انه يجب عليه ان يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من اى وجه امكن[3] وان[4] يتخلق باخلاقه ويقتدى بافعاله ويجد[5] فى تنفيذ ارادته ويسلم[6] الامر له[7] ويرضى بجميع حكمه رضى[8] من قلبه ظاهرا وباطنا[9] بحيث[10] يسر به وان كان مؤلما لجسمه وضارا[11] به ومتلفا[12] لبدنه بالجملة وكذلك ايضا رأى[13] ان[14] فيه شبها من سائر انواع الحيوان بجزئه[15] الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد وهو البدن المظلم الكثيف الذى يطالبه بانواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ورأى[16] ايضا[17] ان ذلك البدن لم يخلق له عبثا ولا قرن به[18] لامر باطل وانه واجب[19] عليه ان يتفقده ويصلح من شأنه وهذا التفقد لا يكون منه الا بفعل يشبه افعال سائر الحيوان فاتجهت عنده الاعمال التى يجب[20] عليه ان يفعلها نحو ثلاثة اغراض[21] اما عمل يتشبه به[22] بالحيوان غير

---

des divergences orthographiques, des lettres s. p. : تعالى الله عما يقولوا *(sic)* الظالمون علوا كبيرا — [1] *de* عن *jusqu'ici A m* — [2] ورأى αβγ (β *s.* ء) — [3] امكنه *ACL* — [4] و *A m* — [5] ويجد (*B* α ويجدّ) ويجتهد *CL* (*C yâ et djîm s. p.*) — [6] وتسليم *CL* — [7] الامر له *C* لامره *L* امره — [8] رضا *L* رضاً *C* — [9] او باطنا *A* — [10] *CL m* — [11] وضاراً *C* وصرا *B* — [12] و *B m* — [13] ايضا *m* — ايصا αβγ راى *CL* (*P 2 p. sous yâ*) ايضا : *BP interv.* رأى — [14] *A m* — [15] بجزيه *A* بجزؤه *L* بجزوه *BCP* — [16] فراى *ABP* (*P 2 p. sous yâ*) — [17] αβγ *m* — [18] *C s. p. L m* — [19] يجب αβγ — [20] *C 2 p. à la fois sur et sous la 1re lettre* — [21] *C la dern. lettre s. p. AB* اعراض — [22] يتشبه به *L* يشبه

الناطق[1] واما عمل يتشبه به بالاجسام السماوية واما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود فالتشبه[2] الاول يجب عليه من[3] حيث له البدن المظلم ذو[4] الاعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة والتشبه الثانى يجب[5] عليه من حيث له[6] الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب وهو مبدأ[7] لسائر البدن ولما فيه من القوى والتشبه الثالث يجب عليه من حيث هو هو[8] اى من حيث هو الذات التى بها عرف[9] ذلك[10] الموجود الواجب الوجود وكان اولا قد وقف[11] على ان سعادته وفوزه من الشقاء انما هى فى[12] دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود[13] حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين ثم انه نظر[14] فى الوجه الذى به يتأتى له[15] هذا الدوام فاخرج له النظر انه يجب عليه[16] الاعتمال[17] فى هذه الثلاثة الاقسام[18] من التشبهات[19] فاما[20] التشبه الاول فلا يحصل له به شىء من

---

[1] غير الناطق *A m* — [2] *CL* والتشبه — [3] *BP m* — [4] α ذوا — [5] *L s. aucun p. B* بحسب — [6] *CL m* — [7] *AP* مبدا *B* مبدها — [8] *L* هو هو — هو [9] الذى (*P 2 p. sous yā*) عرف (*B* حرف) به *BCLP* αβγ التى بها عرف — [10] *C* ذالك — (بها *CL*) [11] وقد كان وقف اولا *CL* وكان اولا قد وقف — [12] انما هى فى *CL* فى *m P* انها هى في *B* انها فى — [13] *L répète ici tout ce passage depuis...* وقد كان وقف اولا (*correspondant, dans notre texte, à...* وكان اولا قد وقف), *avec les mêmes variantes, plus, la 2e fois,* بهذا *au lieu de* لهذا — [14] *CL* ظهر (*C s. p.*) — [15] *BP* αβγ *trsp.* به *après* له *CL* به *m, et C* تتاتى *au lieu de* يتأتى — [16] *CL m* — [17] *L répété e. m. quoique suffisamment lisible A* الاعمال — [18] الثلثة الاقسام *BP* الثلاثة الاقسام *CL* اقسام الثلاثة αβγ *interv.:* الاقسام الثلاثة — [19] *CL* التشبيهات — [20] αβγ اما

هذه[1] المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها اذ هو تصرف[2] فى الامور المحسوسة والامور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وانما احتيج الى هذا التشبه[3] لاستدامة هذا[4] الروح الحيوانى الذى به يحصل[5] التشبه الثانى بالاجسام[6] السماوية فالضرورة[7] تدعو[8] اليه من هذا الطريق وان[9] كان[10] لا يخلو[11] من تلك المضرة[12] واما التشبه الثانى فيحصل لـه به[13] حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها[14] مشاهدة[15] يخالطها شوب اذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة[16] فهو مع تلك[17] المشاهدة يعقل[18] ذاته ويلتفت اليها حسب ما[19] يتبين[20] بعد هذا واما التشبه الثالث فتحصل[21] به المشاهدة الصرفة والاستغراق[22] المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى[23] الموجود الواجب الوجود والذى يشاهد هذه المشاهدة قد[24] غابت[25] عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت[26] او قليلة الا ذات الواحد الحق الواجب

---

[1] *ACL m* — [2] *P* تصور *mais e. m. : m.* تصرف — [3] *L m* — [4] *ACL m* — [5] *BP αβγ interv. :* يحصل به — [6] *α* يالاجسام — [7] *CL* والضرورة — [8] *ABP* تدعوا — [9] *BP αβγ* ولو — [10] *C aj. (yá s. p.)* به يحصل *(la dern. lettre s. p.)* التشبه الثانى بالاجسام السماويـه *mais toute cette addition est barrée* — [11] *ALP* يخلوا — [12] *CL* الضرورة — [13] *A* به *m CL (C la 1re lettre s. p.)* به يحصل *(C s. aucun p.)* الذي — [14] *A* لاكنه — [15] *A* مشاهدات — [16] *BP αβγ aj.* على الدوام — [17] *C* وتلك *(waw douteux et tá s. p.)* — [18] *L* يفعل *ou* بفعل — [19] *βγ* حسبما — [20] *CL* يباين — [21] *CL* فيحصل — [22] *α le 1er alif m* — [23] *CL m* — [24] *B m* — [25] *CL* عاب — [26] *ACL interv. :* كانت كثيرة *BP* التي كانت كثيرة

الوجود جل وتعالى وعز[1] فلما تبين له ان مطلوبه الاقصى هو هذا التشبه الثالث وانه لا يحصل له الا بعد التمرن[2] والاعتمال مدة طويلة فى التشبه الثانى وان هذه المدة لا تدوم له الا بالتشبه[3] الاول وعلم ان التشبه الاول[4] وان كان ضروريا فانه[5] عائق[6] بذاته وان كان[7] معينا[8] بالعرض[9] فالزم[10] نفسه الا[11] يجعل[12] لها حظا[13] من هذا[14] التشبه الاول الا بقدر الضرورة وهى[15] الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى باقل منها ووجد ما تدعو[16] اليه الضرورة فى بقاء هذا الروح امرين احدهما ما يمده[17] من داخل ويخلف عليه بدل[18] ما تحلل[19] منه وهو[20] الغذاء والآخر ما يقيه[21] من خارج ويدفع عنه وجوه[22] الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس[23] والحيوانات المؤذية ونحو ذلك ورأى انه ان تناول ضرورته[24] من هذه جزافا[25] كيف[26] اتفق ربما وقع فى السرف[27] واخذ فوق الكفاية فكان[28]

---

[1] وعز (A وتعلى) جل وتعالى CL (C djîm s. p.) عز وجل — [2] CL التمزق — [3] de الثانى jusqu'ici B m — [4] وعلم ان التشبه الاول ACL m — [5] ضروريا فانه αβγ m — [6] C yd s. ، ni p. ALP عايق αβγ عائقا — [7] وان كان αβγ m — [8] L مغنيا — [9] L بالغض αβγ aj. لا بذاته لكنه ضرورى — [10] αβγ الزم — [11] L βγ ان لا — [12] C s. aucun p. A يعجل — [13] A خطا — [14] CL من هذا ذلك (L 2 p. sous yd) فى — [15] CL وهو — [16] ALP تدعوا — [17] ما يمده (C yd s. p.) L قاعده αβγ aj. به — [18] C يدل — [19] C la 1re lettre s. p. ABP يتحلل — [20] BP αβγ منه وهو — [21] C بقيه B بقية — [22] A وجود — [23] ولفح الشمس CL m — [24] βγ ضروريه BP α ضرورية — [25] C fâ s. p. L جزاء مّا — [26] α كيف ما βγ كيفما — [27] β le sîn douteux γ الصرف — [28] CL وكان

سعيه على نفسه من حيث لا يشعر[1] فرأى ان الحزم له ان يفرض لنفسه فيها[2] حدودا لا يتعداها ومقادير[3] لا يتجاوزها وبان له[4] ان هذا الفرض يجب[5] ان يكون فى جنس ما يغتذى[6] به اى[7] شىء يكون وفى[8] مقداره وفى المدة التى تكون[9] بين العودات[10] اليه فنظر اولا فى اجناس[11] ما به يغتذى[12] فرآها[13] ثلاثة[14] اضرب اما نبات لم يكمل بعد[15] ولم ينته الى غاية تمامه وهى اصناف البقول الرطبة التى[16] يمكن الاغتذاء بها واما ثمرات[17] النبات الذى[18] قد تم وتناهى[19] واخرج بزره[20] ليتكون منه آخر من نوعه[21] وهذه هى[22] اصناف الفواكه رطبها ويابسها[23] واما حيوان من الحيوانات التى يغتذى بها[24] اما البرية واما[25] البحرية وكان قد[26] صح عنده ان هذه الاجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين[27] له ان سعادته فى القرب منه وطلب التشبه به ولا محالة ان الاغتذاء[28] بها مما

---

[1] *A* يسعر — [2] *CL* فرضا و — [3] *C* ومقاديرًا — [4] *A m* — [5] *C la 1re lettre s. p.* — [6] *P 2 p. sous yâ C* يغتدى *(l'av.-dern. lettre s. p.)* αβγ يتغذى — [7] *BCLP* αβγ واى — [8] *CL* فى *(L 2 p. sous yâ)* — [9] *CL* يكون — [10] *P* العودان αβγ العودتين — [11] *CL* جنس — [12] *P 2 p. sous yâ C* γ يغتدى *(l'av.-dern. lettre s. p.)* β يغتدّى *(l'av.- dern. lettre s. p.) B* اعتذى *(la 2e lettre s. p.)* — [13] *CL aj.* على — [14] *BP* ثلثة — [15] *C la 1re lettre s. p.* αβγ نضجه *L m* — [16] *A aj.* لم — [17] *CL* ثمرة — [18] *ABP* α التى *(P 2 p. sous yâ)* — [19] *P 2 p. sous yâ CL* وتناها — [20] *B* بذره — [21] αβγ *aj.* حفظا له به — [22] *CL* αβγ وهذه هى — [23] *A* رطبا ويابسا رطبها ويابسها وهى — [24] *BP* به — [25] *C* او *L* و واما — [26] *C* وقد وكان قد *mais* كان *ajouté en interligne entre* و *et* قد *L* وقد كان — [27] *B* يبين — [28] *B ghaïn s. p.*

يقطع بها[1] عن كمالها[2] ويحول بينها وبين الغاية[3] المقصودة بها فكان ذلك اعتراضا[4] على فعل الفاعل وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به[5] فرأى ان[6] الصواب كان[7] له لو امكن ان يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه[8] لم يمكنه ذلك لانه[9] ان امتنع[10] عنه آل[11] ذلك الى فساد جسمه فيكون ذلك[12] اعتراضا على فاعله اشد[13] من الاعتراض الاول اذ هو اشرف[14] من تلك الاشياء الآخر[15] التى[16] يكون فسادها سببا لبقائه فاستسهل ايسر[17] الضررين[18] وتسامح[19] فى اخف الاعتراضين ورأى ان ياخذ من هذه الاجناس ان عدمت[20] ايها تيسر له بالقدر[21] الذى يتبين[22] له[23] بعد هذا فاما[24] ان كانت كلها موجودة فينبغى له حينئذ[25] ان يتثبت[26] ويتخير منها ما لم يكن في اخذه كبير[27] اعتراض على فعل الفاعل وذلك مثل لحوم الفواكه التى[28] قد تناهت[29] فى الطيب وصلح ما فيها من البزر[30] لتوليد

---

[1] يقطع بها αβγ يقطعها — [2] *C confirmé e. m. quoique suffisamment lisible* — [3] *A aj.* القصوى — [4] *ABCLP* اعتراض — [5] والتشبه به *B* وتشبه به — [6] *CL m* — [7] *CL aj.* من — [8] αβγ *m* — *A* لاكنه *ABCLP aj.* لما — [9] *ABCLP* انه *(LP 2 p. sous yâ)* وراى — [10] *C noun douteux, mais confirmé au-dessous :* امتنع — [11] αβγ يؤل *C* ادّي *L* ادي — [12] *CL aj.* ايضا — [13] *CL aj.* اعتراضا — [14] *C m mais rétabli en interl. :* اشرفُ — [15] *CL* الاخرى *(L 2 p. sous yâ)* — [16] *A* الذى — [17] *A* احد — [18] *B* الضرورين *CL* الضرورتين *(C dhâd s. p.)* — [19] والتسامح — [20] αβγ ان عدمت اذا عدمت — [21] *CL m* — [21] *CL* القدر — [22] *BL* تبين — [23] *CL m* — [24] αβγ اما (α أما) — [25] *C en abrégé A m* — [26] *B* ينتبت *L* يثبت — [27] *CL* كثير *(C yâ s. p.)* — [28] *CL m* — [29] *B* تناسبت — [30] *B* αβγ البذر

المثل على شرط[1] التحفظ بذلك البزر الا[2] يأكله ولا يفسده ولا يلقيه فى موضع لا يصلح للنبات مثل الصفا[3] والسبخة[4] ونحوهما[5] فان تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذى كالتفاح والكمثرى[6] والاجاص ونحوها كان له عند ذلك ان ياخذ[7] اما من الثمرات التى لا يغذو[8] منها الا[9] نفس البزر[10] كالجوز[11] والقسطل[12] واما من البقول التى لم تصل[13] بعد[14] حد كمالها والشرط عليه[15] فى هذين ان يقصد اكثرها وجودا واقواها توليدا[16] وان لا[17] يستأصل[18] اصولها ولا يفنى بزرها[19] فان عدم هذه فله ان ياخذ من الحيوان او من[20] بيضه والشرط عليه فى الحيوان ان ياخذ من اكثره وجودا[21] ولا[22] يستأصل منه نوعا باسره فهذا[23] ما رآه فى جنس ما يغتذى[24] به واما المقدار[25] فرأى ان يكون بحسب ما يسد[26] خلة الجوع ولا يزيد عليها واما الزمان الذى بين العودات[27] فرأى انه اذا[28] اخذ

---

[1] *CL aj.* و التخصيص — [2] βγ بأن لا α بأن الا *L* لا — [3] *BP* الصفى βγ — الصفاة α الصفواء — [4] γ والسنجة — [5] *BP* αβγ ونحوها — [6] *B* والكمترى — [7] *au lieu de* ان ياخذ *A porte le signe* ↄ — [8] γ *le dhèl s. p. ACLP* يغذوا — [9] βγ لا — [10] *B* البذر — [11] *P le p. du zîn rejoint le corps de la lettre et le tout semble former un râ* — [12] *A aj. le signe* ↄ — [13] *C 2 p. à la fois sur et sous la 1re lettre L* يتصل — [14] αβγ *m* — [15] *CL m* — [16] *CL m* — [17] *A* والا وان لا — [18] *C sîn douteux et un seul p. sur tâ* — [19] *B* بذرها — [20] *CL* ومن *A* او من — [21] *A* وجوبا — [22] *B* لا — [23] αβγ هذا — [24] *C* يغتذى *L* يقتدي — [25] β المقداز — [26] *CL* يستد — [27] αβγ كل عودتين — [28] *C dhèl s. p. P* اذ *AB* ان

حاجته[1] من الغذاء ان يقيم عليه[2] ولا يتعرض[3] لسواه حتى يلحقه ضعف[4] يقطع به عن بعض الاعمال التى تجب[5] عليه فى التشبه الثاني وهى التى يأتى ذكرها[6] بعد هذا فاما[7] ما تدعو[8] اليه الضرورة[9] فى بقاء[10] الروح الحيوانى مما يقيه من خارج[11] فكان الخطب فيه عليه يسيرا اذ كان مكتسيا[12] بالجلود وقد كان له مسكن[13] يقيه مما[14] يرد[15] عليه من خارج فاكتفى بذلك ولم ير[16] الاشتغال به والتزم[17] فى غذائه[18] القوانين التى رسمها لنفسه وهى التى تقدم[19] شرحها ثم اخذ فى العمل الثاني وهو التشبه بالاجسام[20] السماوية[21] والاقتداء بها والتقيل لصفاتها[22] وتتبع اوصافها فانحصرت عنده فى ثلاثة[23] اضرب الضرب الاول اوصاف لها بالاضافة الى ما تحتها من[24] عالم الكون والفساد وهى ما تعطيه اياه من التسخين بالذات[25] والتبريد[26] بالعرض والاضاءة[27] والتلطيف[28] والتكثيف الى سائر ما تفعل فيه من الامور

---

[1] L اخذاحاجته (*s. intervalle entre les deux mots*) — اخذ حاجته
[2] *CL m* — [3] *BP* يعترض — [4] *L* ضفع *barré et au-dessous (car c'est la dern. ligne de la page)* ضعف — [5] *C s. aucun p. A djîm s. p. L* يجب — [6] *CL* وهى التى يأتى ذكرها *m* αβγ يأتى ذكره (β *s.* ء) وهو الذى يأتى — [7] αβγ واما — [8] *ABLP* تدعوا — [9] *A la dern. lettre s. p.* — [10] *B* البقاء — [11] *CL aj.* من الحر والبرد والمطر والثلج — [12] *B* مكتسباً *L* متكسبا — [13] *C* مسكنا — [14] *L* ما — [15] *L* يمدح *barré et e. m.* يرد — [16] βγ يرى — [17] *P* والتزم — [18] *P* غذايه *CL* غاية — [19] *L* تتقدم — [20] *A* بالاسماء — [21] *C* السموابة *B m* — [22] والتنقل بصفاتها *CL* والتقبل لصفاتها αβγ والتقيل لصفاتها — [23] *BCP* ثلثة (*C la dern. lettre s. p.*) — [24] *B m* — [25] *CL m* — [26] *A* او التبريد — [27] *CP s.* ء *A* والاضافة — [28] βγ والتطيف

التى بها يستعد[1] لفيضان الصور الروحانية عليه من عند[2] الفاعل الواجب الوجود والضرب[3] الثانى اوصاف لها فى ذاتها مثل انها[4] شفافة ونيرة[5] وطاهرة[6] منزهة[7] عن الكدر[8] وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها والضرب الثالث اوصاف لها بالاضافة الى الموجود الواجب الوجود مثل انها[9] تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتتشوق اليه وتتصرف بحكمه وتتسخر[10] فى تتميم ارادته ولا تتحرك الا بمشيئته[11] وفى قبضته[12] فجعل[13] يتشبه بها جهده فى كل واحد من هذه[14] الثلاثة الاضرب[15] فاما[16] الضرب الاول فكان تشبهه[17] بها فيه ان الزم نفسه ان لا[18] يرى ذا[19] حاجة او عاهة او مضرة او[20] عائق من[21] الحيوان[22] او النبات[23] وهو يقدر على ازالتها[24] عنه الا ويزيلها فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب او تعلق به نبات آخر يؤذيه[25] او عطش عطشا يكاد[26] يفسده ازال عنه ذلك الحاجب

[1] *CL* تستعد *A* يستعمل — [2] αβγ *m* — [3] *CL* و *m* — [4] αβγ كونها — [5] *BL la dern. lettre s. p.* — [6] *A* وظاهرة *CL m* — [7] *B* منزة *L* متبرئة *C* متربئة *ou* منزئة — [8] *CL* الكذب — [9] αβγ كونها — [10] αβγ وتسخر — [11] *A* بمشيته *BCLP* بمشيئته — [12] *A* قبصته — [13] *CL* وجعل (*C djîm s. p.*) — [14] *C* من هذه *répété* — [15] الثلاثة الاضرب *BP* الثلثة الاضرب αβγ *interv.* : الاضرب الثلاثة — [16] αβγ أما — [17] *ACL* يتشبه — [18] *AP* الا — [19] *CL* ذي (*C s. aucun p.*) — [20] αβγ *aj.* ذا — [21] *C* من (*noun s. p.*) *ou* فى (*yâ s. p.*) *L* في — [22] *B* الحيون (*avec un p. sur le waw et s. le 2e alif*) — [23] *L* او النبات *A m* والنبات — [24] على ازالتها *C zîn s. p. L* عن الاتها *mais e. m.* لعلها عن ازالتها — [25] *A m* — [26] *C 2 p. à la fois sous et sur yâ*

ان كان مما يزول[1] وفصل بينه وبين النبات[2] المؤذى بفاصل[3] لا يضر المؤذى[4] وتعهده[5] بالسقى[6] ما امكنه ومتى وقع[7] بصره على حيوان قد ارهقه سبع[8] او نشب فى انشوطة[9] او تعلق به شوك او سقط فى[10] عينيه او اذنيه شىء يؤذيه او مسه[11] ظماء[12] او جوع تكفل بازالة ذلك كله عنه جهده[13] واطعمه وسقاه[14] ومتى وقع بصره على ماء يسيل الى سقى نبات او حيوان وقد عاقه عن[15] ممره[16] ذلك[17] عائق من حجر[18] سقط فيه او جرف[19] انهار عليه ازال ذلك كله[20] عنه وما زال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبه[21] حتى بلغ فيه الغاية[22] واما الضرب الثانى[23] فكان تشبهه[24] بها فيه ان الزم نفسه دوام الطهارة[25] وازالة[26] الدنس والرجس عن جسمه[27] والاغتسال بالماء[28] فى اكثر الاوقات وتنظيف[29] اظفاره واسنانه ومغابن بدنه[30] وتطيبها[31] بما امكنه

---

[1] αβγ يزال — [2] BP αβγ ذلك — [3] B يفاصل — [4] بفاصل لا يضر المؤذى CL *m* — [5] CL وتعاهده — [6] B وبالسقى — [7] B *m* — [8] CL السبع A ضبع — [9] نشب فى انشوطة CL تنشب فى اشنوطة αβγ (βγ ناشب) نشب به ناشط — [10] L على — [11] C مسّه (*le chadda comme un fat'ha* L مسته — [12] BC αβγ ظمأ ALP ظما — [13] CL بجهده (C *djîm s. p.*) — [14] B واسقاه — [15] CL من — [16] B ممرة — [17] αβγ *m* — [18] C *djîm s. p.* L جحر — [19] C *djîm s. p.* L حرق — [20] CL ازاله ازال ذلك كله — [21] CL *m* من ضروب التشبه — [22] B النهايه — [23] C *m* — [24] CL يتشبه — [25] C الظهارة — [26] P *la dern. lettre s. p.* — [27] C الدنس والرجس عن جسمه النجس والوحدة عن جسمه *mais* L الدنس والرحس (*djîm s. p.*) عن نفسه خ *e. m.* الدنس والرجس عن نفسه — [28] L *la* 1^re^ *lettre s. p.* — [29] BP αβγ *aj.* ما كان من — والوحدة عن جسمه — [30] CL ومغابن بدنه وتنطيفها (*le dhâ s. p.*) — [31] C 2 *p. à la fois sur et*

من طيب النبات وصنوف[1] الادهنة[2] العطرة وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان كله يتلألأ[3] حسنا وجمالا[4] ونظافة وطيبا[5] والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة فتارة كان يطوف بالجزيرة[6] ويدور على ساحلها ويسيح باكنافها وتارة كان يطوف ببيته[7] او ببعض الكدى[8] ادوارا معدودة اما مشيا واما هرولة وتارة[9] يدور[10] على نفسه حتى يغشى عليه[11] واما الضرب الثالث فكان تشبهه[12] بها فيه ان[13] كان يلازم[14] الفكرة فى ذلك الموجود الواجب الوجود ويقطع[15] علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد اذنيه ويضرب[16] جهده عن تتبع الخيال ويروم بمبلغ طاقته ان لا[17] يفكر فى شىء سواه ولا يشرك به احدا ويستعين على ذلك[18] بالاستدارة[19] على نفسه والاستحثاث[20] فيها فكان[21] اذا اشتد[22] فى الاستدارة غابت عنه[23] المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاج الى الآلات

---

[1] *A* وصوف *L s. p.* noun *C* — وتطييبها ou وتطييبها *B* 2e lettre sous la [2] *B* la dern. lettre s. p. *A* وصنوف — وصروف *corrigé, d'une encre plus récente, en* الادهنة *corrigé, d'une encre plus récente, en* الادهنة *CL* الادخنه *(la dern. lettre s. p.)* αβγ الدوافن — [3] α يتلألأ *BCLP* يتلالا *B* يتالالا *(le double p. de yâ et de tâ douteux)* — [4] *CL m* — [5] *B* وطيّباً — [6] *ACL* بجزيرته — [7] يطوف بيته *L* يطرف بيته — [8] *A* الكدا *B* الكرى *L* الكري — [9] *A m* — [10] *C* تدور — [11] *B m* — [12] *CL* يتشبه *B* تشبه *P* تشبيهه — *A* شبهه — [13] *ABCLP* بان — [14] *B* ملازم — [15] *BP* αβγ ثم يقطع — [16] *CL* ويصرف — [17] *BP* الا ان لا — [18] على ذلك *CL m* — [19] βγ الاستدارة — [20] *C* la dern. lettre s. p. *L* والاستخثار *et e. m.* والاستخثار بيان — [21] *CL m* — [22] *A* اشتذ — [23] *L* عن *BP* αβγ *aj.* جميع

الجسمانية وقوى[1] فعل ذاته التى هى برئــة[2] من[3] الجسم فكانت فكرته فى بعض الاوقات[4] تخلص من[5] الشوب[6] ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكر[7] عليه القوى الجسمانية فتفسد[8] حاله وترده الي اسفل سافلين[9] فيعود من ذى قبل[10] فان لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الاغذية على[11] الشرائط المذكورة ثم انتقل الى شأنه من التشبه بالاجسام[12] السماوية[13] بالثلاثة الاضرب[14] المذكورة ودأب[15] على ذلك[16] مدة وهو يجاهد قواه[17] الجسمانية وتجاهده وينازعها وتنازعه[18] وفى[19] الاوقات التى يكون[20] له عليهـا الظهور وتتخلص فكرته من[21] الشوب يلوح له شىء من احوال[22] اهل التشبه الثالث ثم جعل[23] يطلب التشبه الثالث[24] ويسعى فى تحصيله فنظر[25] فى صفات الموجود الواجب الوجود وقد كان تبين له فى حين[26] نظره

---

[1] CL aj. على — [2] C برئة (la 1re lettre s. p.) AP برية L αβγ بريئة
B برئية — [3] B عن A m — [4] فكرتـه فى بعض الاوقات BCLP αβγ
(et BP αβγ aj. قد) فكرته بعض الاوقات (AP 2 p. sous yâ) فى — [5] تتخلص
من ABP αβγ تخلص عن — [6] L الشوْب C الشوت — [7] C تكرّرت mais e. m.
(s. p.) تكرّح β le double p. douteux B γ نكر — [8] BP αβγ aj. عليه —
[9] αβγ السافلين — [10] من قبل ذى αβγ من ذى قبل — [11] A عن — [12] B مّا
بالثلاثة A بالثلثة الاضرب BP بالثلاثة الاضرب — [14] السمواية CL — [13] لاجسام
CL على ذلك — [16] ودام CL . ABP s. — [15] بالاضرب الثلاثة αβγ الاضروب
وتنازعها C وينازعها وتنازعه — [18] فوبه (l'av.- dern. lettre s. p.) B — [17] m
BCL — [20] وفي mais P e. m. : f. فى ABP — [19] وتنازعه وينازعها L وتنازعه
يدعوه αβγ ثم جعل — [23] الاحوال احوال CL — [22] عن αβγ BP — [21] تكون
αβγ فى حين — [26] فينظر αβγ — [25] de ثم jusqu'ici BCL m — [24] لان

العلمى[1] قبل الشروع فى العمل انها على ضربين اما صفة[2] اثبات[3] كالعلم والقدرة والحكمة واما صفة سلب كتنزيهه[4] عن الجسمانية[5] وعن صفات[6] الاجسام[7] ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد وان صفات الاثبات[8] يشترط[9] فيها هذا التنزيه[10] حتى لا يكون فيها شيء من صفات الاجسام التى من جملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الاوصاف الاثباتية[11] بل ترجع كلها الى معنى واحد هى حقيقة ذاته فجعل يطلب كيف يتشبه به فى كل واحد[12] من هذين الضربين فاما[13] صفات الايجاب فلما علم انها كلها راجعة الي حقيقة ذاته وانه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه اذ الكثرة[14] من صفات الاجسام وعلم ان علمه بذاته ليس معنى زائدا[15] على ذاته بل ذاته هى[16] علمه بذاته وعلمه بذاته[17] هو ذاته تبين[18] له انه ان امكنه هو ان يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائدا على ذاته بل هو هو فرأى ان التشبه[19] به فى صفات[20] الايجاب هو ان يعلمه فقط دون ان يشرك[21] به[22]

أثناء (βγ le 1er alif s. •) — [1] A العملى — [2] P صفت mais e. m : f. صفة —
[3] αβγ ثبوت — [4] C le yâ s. p. αβγ كتنزهه B كتبريته P كتبرية — [5] BP
αβγ الجسميات — [6] A m — [7] وعن صفات الاجسام BP αβγ m — [8] αβγ الثبوت
— [9] B بشرط — [10] B التنريه (zîn et yâ s. p.) — [11] الاوصاف الاثباتية αβγ
الصفات الثبوتية — [12] فى كل واحد ACL واحد (C bâ s. p.) بكل B كلواحد
— [13] CL αβγ اما (α أما) — [14] B tsâ s. p. — [15] BCL زايدا (C زايدًا) P
زايد — [16] ABCLP هو — [17] وعلمه بذاته Lm — de ليس jusqu'ici A m —
[18] A فتبين — [19] B تشبه — [20] BP αβγ صفة — [21] CL يشرط — [22] ACL
بذلك

شيئا من[1] صفات الاجسام فاخـذ نفسه بذلك واما صفات النفى[2] فانها كلها راجعة الى التنزه عن الجسمانية[3] فجعل يطرح اوصاف الجسمانية[4] عن ذاته وكان قد[5] اطرح منها كثيرا فى رياضته المتقدمة التى كان ينحو[6] بها التشبه بالاجسام السماوية الا انه بقى[7] منها بقايا كثيرة[8] كحركة[9] الاستدارة[10] والحركة من اخص صفات الاجسام وكالاعتناء[11] بامر الحيوان والنبات والرحمة لهما والتهمم[12] بازالة عوائقهما فان هذه[13] ايضا من صفات الاجسام اذ لا يراها[14] اولا الا بقوة[15] هى[16] جسمانية[17] ثم يكدح فى امرها بقوة جسمانية ايضا[18] فجعل يطرح[19] ذلك كله عن نفسه اذ هى بجملتها[20] مما لا يليق بهذه الحال[21] التى يطلبها الآن ومـا زال[22] يقتصر على السكون فى قعر مغارته[23] مطرقا غاضا[24] بصره معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانيــة[25] مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده[26] عن خياله

---

[1] *L aj.* ذلك — [2] αβγ السلب — [3] αβγ الجسمية *BP* الجسميات — [4] αβγ الجسمية — [5] وكان قد *ACL* وقد كان — [6] *AP* ينحوا *L* ينجو — [7] *CL* بقيت له — [8] αβγ *m* — [9] *B* لحركة — [10] *CL* الاستارة (*L barré et au-dessous, car c'est la dern. ligne de la page :* الاستدار) — [11] *P s.* ، *CL* وكان الاعتنا — [12] αβγ والاهتمام *CL* والتهجم — [13] *CL* هذا — [14] *B* يربها (*le 2e yd s. p.*) — [15] *B* القوة — [16] *ACL m* — [17] *B la dern. lettre s. p.* — [18] *A trsp.* ايضا *avant* بقوة — [19] فجعل يطرح *C* يطرح *m mais rétabli e. m. BP* فجعل طرح (*P 2 p. sous yd*) αβγ فاخذ فى طرح ياخذ فى — [20] *B bâ s. p.* — [21] بهذه الحال αβγ بهذه الحالة *CL* بالحالة — [22] *B m* — [23] *B* مقارنـه — [24] *C* غامضاً *et e. m.* (*s. aucun p.*) خ عاصا *B* غازا — [25] *CL m* والقوى الجسمانية — [26] *B* طروه

جهده ودافعه وراض نفسه على ذلك وداب فيه مدة طويلة فربما[1] تمر[2] عليه عدة ايام[3] لا يتغذى[4] فيهـا ولا يتحرك وفي[5] خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الاشياء[6] الا ذاته فانها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهـدة[7] الموجود[8] الحق الواجب الوجود فكان يسوءه[9] ذلك ويعلم انه شوب في المشاهدة المحضة وشركة[10] في الملاحظة[11] فما[12] زال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة[13] الحق حتى تأتى له[14] ذلك فغابت[15] عن ذكره وفكره[16] السموات[17] والارض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى[18] المفارقة للمواد[19] التى هي[20] الذوات العارفة بالموجود الحق[21] وغابت ذاته[22] في جملة تلك[23] الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منبثا[24] ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت[25] الوجود وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدا[26] على ذاته لمن الملك اليوم[27] لله الواحـد القهار ففهم

---

[1] αβγ بحيث — [2] CL يمر (يمرّ C) — [3] A الايام — [4] CL يتغذا B يغتذى
— [5] CL و m — [6] BP αβγ الذوات — [7] CL بمشاهدته — [8] BP αβγ aj.
الاول — [9] B يسوؤه LP يسوه — [10] CL وشركه — [11] C الملاخظة — [12] BP
αβγ وما L فمال — [13] L المشاهدة — [14] L m — [15] αβγ وغابت — [16] ذكره
وفكره CL وذكره فكره — [17] B السموت — [18] B قوى CL m — [19] L للمواذا
— [20] التى هى αβγ وهى — [21] ABP αβγ m — [22] B وغابت ذاته وخوابت —
[23] BP αβγ m — [24] Qoran, LVI, 6 مُنْبَثًّا C منبيثاً (Qoran, XXV, 25 مَنْثُورًا)
P αβγ منثورا B منشورا — [25] C الواجب — [26] ACLP زايدا (C زايدًا) B زائد
— [27] B mim m

كلامه وسمع[1] نداءه[2] ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم واستغرق فى حاله تلك[3] وشاهد ما لا عين رأت[4] ولا اذن سمعت[5] ولا خطر على قلب بشر فلا[6] تعلق قلبك[7] بوصف امر[8] لم يخطر على قلب بشر فان كثيرا من الامور التى[9] تخطر على قلوب البشر قد[10] يتعذر[11] وصفها فكيف بامر لا سبيل الى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره ولست اعنى بالقلب جسم القلب ولا الروح الذى[12] فى تجويفه بل اعنى به صورة ذلك[13] الروح الفائضة بقواها على بدن الانسان فان كل واحد من هذه الثلاثة[14] قد[15] يقال له قلب ولا[16] سبيل الى خطور[17] ذلك الامر على واحد[18] من هذه الثلاثة[19] ولا تتأتى العبارة[20] الا عما[21] خطر عليها ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد[22] ان يذوق الالوان[23] من حيث هى الوان ويطلب ان يكون السواد مثلا[24] حلوا

---

[1] B اسمع — [2] BCLP α نداه – وسمع نداءه A *m* — [3] حاله تلك L حالة تلك αβγ حالته هذه — [4] BLP *s. hamza* A راته — [5] A سمعته — [6] B *m* — [7] ACL بالك B *aj.* ايها *puis un blanc de la longueur d'un mot, puis aj.* لهذا الكتاب — [8] بوصف امر A لوصف امر B يوصف امر C بامر L يامن *barré et e. m.* بامر — [9] BP αβγ *aj.* قد — [10] αβγ *m* — [11] C تتعذر L يتعزز — [12] βγ التى CL *aj.* هو — [13] BP αβγ تلك — [14] BP الثلثة — [15] αβγ *m* — [16] ولا αβγ ولكن لا — [17] الى خطور BP αβγ لخطور — [18] β وحد — [19] BP الثلثة — [20] تتأتى العبارة αβγ يتأتى التعبير — [21] BP α عن ما CL على — [22] من يريد A *m* — [23] BP αβγ *aj.* المصبوغة — [24] BP αβγ منها CL *trsp* مثلا *avant* ان يكون

او خامضا لكنا[1] مع ذلك لا نخليك عن[2] اشارات[3] نومى[4] بها الى ما شاهده[5] من عجائب ذلك المقام على سبيل[6] ضرب المثال لا على سبيل قرع[7] باب الحقيقة اذ لا سبيل الى التحقق بما فى ذلك[8] المقام الا بالوصول اليه فاصغ[9] الآن بسمع[10] قلبك وحدق[11] ببصر[12] عقلك الى ما اشير به اليك[13] لعلك ان[14] تجد[15] منه هديا[16] يلقيك على جادة الطريق وشرطى عليك الا[17] تطلب[18] منى فى هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما اودعته[19] هذه الاوراق فان المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على امر ليس من شانه ان يلفظ[20] به[21] خطر فاقول[22] انه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات[23] ولم ير فى الوجود الا الواحد[24] القيوم وشاهد[25] ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما افاق من حاله[26] تلك التى هى شبيهة بالسكر خطر بباله انه لا ذات له يغاير[27] بها[28]

---

¹ ACLP لاكن — ² CL من — ³ C اشاراتٍ L اشارة — ⁴ A نومى αβγ
نومى P نومي B نؤمى L تومي — ⁵ L شاهد A شاهدها — ⁶ CL m — ⁷ قرع
CL فرع الباب اعنى (L 2 p. sous yá) — ⁸ A بما فى ذلك CL عما فى ذلك
⁹ L فاصْغ AP فاصخ αβγ بذلك (γ s. ه) — ¹⁰ CL تسمع — ¹¹ CL وحذق αβγ وأحدق
— ¹² CL بصر (C la 1re lettre s. p.) — ¹³ به اليك BCLP αβγ اليه
— ¹⁴ αβγ m — ¹⁵ A djîm s. p. — ¹⁶ C هدًا L هُدًا — ¹⁷ αβγ ان لا
¹⁸ L يطلب — ¹⁹ AP αβγ اودعه mais dans A un tâ a été intercalé après le ʿaïn, d'une autre encre CL aj. فى (L 2 p. sous yá) — ²⁰ L يتلفظ
— ²¹ CL m — ²² β 2 p. sur la 1re lettre BP ثم اقول ACL m — ²³ A اللذات
²⁴ CLP αβγ aj. الحى (P 2 p. sous yá) B aj. الحق — ²⁵ C وشا — ²⁶ L
حالة — ²⁷ B يغائر — ²⁸ L لي barré, et e. m. صح بها

ذات الحق[1] وان حقيقة ذاته هى ذات الحق[2] وان الشيء الذى[3] كان يظن[4] اولا انه[5] ذاته[6] المغايرة لذات الحق ليس[7] شيئا فى الحقيقة بل ليس ثم شيء الا ذات الحق وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الاجسام الكثيفة فيظهر[8] فيها فانه وان[9] نسب الى الجسم[10] الذى ظهر فيه فليس هو[11] فى الحقيقة شيئـا[12] سوى نور الشمس واذا[13] زال ذلك الجسم زال نوره وبقى نور الشمس بحسبه[14] لم[15] ينقص عند[16] حضور ذلك الجسم ولا زاد[17] عند[18] مغيبـه ومتى حدث جسم يصلح لقبول مثل[19] ذلك النور قبله فاذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له معنى[20] وتقوى[21] عنده[22] هذا الظن بما قد[23] كان بان له من ان ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده[24] من هذا ان من حصل عنده العلم بذاته[25] فقد حصلت[26] عنده[27] ذاته وقد كان حصل عنده العلم فحصلت[28] عنده[29] الذات وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ونفس حصولها

---

[1] *BP αβγ aj.* تعالى *(P 2 p. sous yd)* — [2] *B m* — [3] *A* الشيء الذى — الذات التى — [4] *CL* نظر — [5] *A* انها — [6] *γ* ذات — [7] *ACLP α* ليست — [8] *A* فنظر *P αβγ* فتراه يظهر *B* فراه يظهر — [9] *L* فانه وان فان — [10] *B* الجسيم — [11] *B m* — [12] *P* شيا *C* شئ *L* شي — [13] *P αβγ* وان *B* ان — [14] *αβγ* بحاله — [15] *CL* ولم — [16] *L* عنه — [17] *αβγ* ولا زاد ولم يزد — [18] *C noun s. p. B* عنه — [19] *αβγ m* — [20] *BP* معنا — [21] *CL* يقوى *(L 2 p. sous yd)* — [22] *βγ* عند — [23] *BP αβγ m* — [24] *de* هذا *jusqu'ici (environ deux lignes) CL m* — [25] *ACL* العلم بذاته علم ذاته — [26] *BP αβγ* حصل — [27] *L* عند — [28] *αβγ* فحصل — [29] *CL m*

هو الذات فاذن[1] هو الذات بعينها وكذلك جميع الذوات[2] المفارقة للمادة العارفة[3] بتلك الذات[4] الحقة التى[5] كان يراها اولا كثيرة[6] وصارت عنده بهذا الظن[7] شيئا واحدا[8] وكادت هذه الشبهة ترسخ[9] فى نفسه لولا ان تداركه الله برحمته وتلافاه[10] بهدايته فعلم ان هذه الشبهة انما ثارت عنده من بقـايا ظلمة الاجسام وكدورة[11] المحسوسات فان الكثير والقليل والواحد والوحـدة والجمع والاجتماع[12] والافتراق هى كلها من صفات الاجسام وتلك الذوات المفارقة العارفة[13] بذات[14] الحق عز وجل لبراءتهـا[15] عن المادة لا يجب[16] ان يقال انها كثيرة ولا واحـد[17] لان[18] الكثرة انما هى لمغايرة[19] الذوات بعضها لبعض والوحـدة[20] ايضا لا تكون[21] الا بالاتصال[22] ولا يفهم شىء من ذلك الا فى المعانى المركبة الملتبسة[23] بالمادة غير ان العبارة في هذا الموضع قد[24] تضيق جـدا لانك ان عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هـذا

---

[1] CP فاذًا ABL فاذا — [2] L الذات — [3] L العارضه (la dern. lettre s.p.) — [4] L الذوات — [5] L الذى — [6] A كثيرا C كثيرًا — [7] CL النظر — [8] β واحد — [9] A ترشح ou ترسخ — [10] β وثلافاه B وتلاقاه — [11] CL وكدورات B وكدرة — [12] B والاجماع — [13] C sur le ʿaïn, un p. raturé et la dern. lettre s. p. — [14] CL لذات — [15] α لبرائتها CLP لبراتها (L hamza sur l'alif) — [16] C yâ et djim s. p. A تجب — [17] B واحدة CL واحده — [18] ACL فان — [19] B المغائرة CL بمغايرة A مغايرة — [20] B والواحدة — [21] C 2 p. à la fois sur et sous la 1re lettre — [22] A بالاتحاد CL بالانفصال — [23] B αβγ المتلبسة (B la dern. lettre s. p.) CL المكتسبة — [24] CL m

اوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهى برئة[1] عن الكثرة وان انت عبرت بصيغة الافراد[2] اوهم ذلك[3] معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها[4] وكأنى[5] بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس[6] فى اعينهم يتحرك[7] فى سلسلة جنونه ويقول لقد افرطت فى تدقيقك[8] حتى انك قد[9] انخلعت[10] عن غريزة[11] العقلاء واطرحت حكم المعقول فان من احكام العقل ان الشىء اما واحد واما كثير فليتئد[12] فى غلوائه[13] وليكف[14] من غرب[15] لسانه وليتهم نفسه وليعتبر فى العالم[16] المحسوس الخسيس الذى هو بين اطباقه[17] بنحو ما اعتبر به حى بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر[18] فيراه كثيرا كثرة[19] لا تنحصر ولا تدخل[20] تحت حد ثم ينظر فيه[21] بنظر آخر فيراه واحدا وبقى فى ذلك مترددا ولم يمكنه[22] ان[23] يقطع

---

[1] *AP* برية *L αβγ* بريئة *B* برئية — [2] *CL* افراد — [3] *A m* — [4] *A* فيها *CL m* — [5] *B* وكانّى *L* فالان *et e. m.* بيان فاكان — [6] *A laissé en blanc, puis rétabli d'une autre encre* — [7] *A répète :* يتحرك يتحرك — [8] *C* تحقيقك *L (yâ s. p.)* وتدقيقك تحقيقك وتفرىطك — [9] انك قد *ACL m* — [10] *L* انخلعت *barré et e. m.* بيان انخلعت — [11] *CL* غزيزة *mais dans C le p. du 1^er^ zîn est barré et la dern. lettre est s. p.* — [12] *AP* فليتّيد *B* فليستئد *C* فلتيد *(fâ s. p.) L* فليتئد — [13] *AP* غلوايه *CL* غلواته — [14] *AP αβγ s. le* ˜ *CL* وليقف — [15] *CL* غريب — [16] *C* فى العالم *mais* العالم *barré αβγ* بالعالم *L m* — [17] *αβγ* طباقه — [18] *A aj.* اخر *BP* نظرا ما *(B* نظرا مّا*)* — [19] *A m* — [20] *A* يدخل — [21] *BP αβγ m — de* بنظر *jusqu'ici CL m* — [22] *CL* ولم يمكنه ويمكنه — [23] *βγ* وان

عليه باحد الوصفين دون الآخر هــذا والعالم[1] المحسوس منشأ[2] الجمع[3] والافراد وفيه تفهم حقيقتهما[4] وفيــه الانفصال والاتصال[5] والتحيز والمغايرة[6] والاتفاق والاختلاف فما ظنــه بالعالم الالهى[7] الذى لا يقال فيه كل[8] ولا بعض ولا ينطق[9] فى امره بلفظــة[10] من الالفاظ المسموعة الا وتوهم فيه شيء[11] على خلاف الحقيقة فلا يعرفه الا من شاهده ولا تثبت حقيقته[12] الا عند من حصل فيه واما قولــه حتى انخلعت[13] عن غريزة[14] العقلاء واطرحت حكم المعقول فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه فان العقل الذى يعنيه[15] هو وامثاله انما هو القوة الناطقة التى تتصفح اشخاص الموجودات[16] المحسوسة وتقتنص[17] منها المعنى الكلى والعقلاء[18] الذين يعنيهم[19] هم الذين ينظرون بهذا النظر والنمط[20] الذى كلامنا فيه هو[21] فوق هذا[22] كله فليسد[23] عنــه[24] سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع الى فريقه الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الــدنيا

---

[1] B αβγ هذا والعالم — وهذا العالم αβγ [2] ALP s. ء — [3] L الجميع — [4] B αβγ حقيقته P حقيقتة — [5] ACL الانفصال والاتصال الاتصال والانفصال — [6] B والمغائرة — [7] ACLP الالاهى (CLP 2 p. sous yâ) — [8] L كلا — [9] CL ينطلق — [10] BP αβγ بلفظ — [11] A شيئا — [12] de فلا jusqu'ici A m — [13] C انجلت L اتجلت (le djîm porte à la fois un p. dessous et un p. dessus) et e. m. بيان انخلعت — [14] C yâ s. p. L غزيرة — [15] C الذى بعينه L اكذى بعينه — [16] B répète : الموجودات الموجودات — [17] B les 2 p. du 2e tâ m C le 1er tâ porte à la fois 2 p. dessus et 2 p. dessous L ويقتنص — [18] C والغقلا L والعقلا — [19] CL نعنيهم B بعينهم — [20] CL والنظر — [21] BCLP αβγ m — [22] CL m — [23] C fâ s. p. L voc. : فليسُدَّ — [24] γ عند

وهم عن الآخرة هم غافلون فان كنت ممن يقنع[1] بهذا النوع من التلويح والاشارة الى ما فى العالم[2] الالهى ولا تحمل الفاظنا من المعانى[3] على[4] ما جرت العادة[5] فى تحميلها[6] اياه فنحن نزيدك شيئا[7] مما شاهده حى بن يقظان فى مقام اولى[8] الصدق الذى[9] تقدم ذكره وذلك[10] انه بعد الاستغراق المحض والفناء[11] التام وحقيقة الوصول شاهد للفلك[12] الاعلى الذى لا جسم[13] وراءه[14] ذاتا[15] برئة[16] عن المادة ليست هى ذات الواحد[17] الحق ولا هى[18] نفس الفلك ولا هى غيرهما وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى[19] مرآة[20] من المرايا[21] الصقيلة[22] فانها ليست هى الشمس[23] ولا المرآة[24] ولا هى[25] غيرهما[26] ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة[27] من الكمال والبهاء والحسن[28] ما يعظم عن[29] ان يوصف بلسان ويدق عن ان يكسى بحرف او صوت ورآها[30] فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدة ذات الحق جل

---

[1] قنع CL — [2] فى العالم L فى العلم B عالم — [3] من المعانى A m —
[4] ACL m P الا mais e. m. :f. علي — [5] CL m BP αβγ aj. بها — [6] فى
αβγ [10] — كان CL aj. [9] — ACL m [8] — CL m [7] — بتجميلها ACL تحميلها
B [14] — له A αβγ aj. [13] — الفلك ACL [12] — والفساد P s. ء L [11] — فنقول
AL [16] — بجودة CL aj. [15] — ورأى βγ وراءا α ورآه C وراه LP وراءه A ورأه
CL [18] — CL m [17] — (le 1er ي s. ء ni p.) بردية B بريئة αβγ برية P بريئة
CL المرائى βγ [21] — مزاة P مرءات A مرأة B مراة L [20] — من CL [19] — m
المراة L [24] — barré التى تظهر C aj. [23] — الصقلية α [22] — المراء α المراي
B المرأة P المراة A المرءات — [25] CL m A m mais rétabli de la même
main en interligne — [26] L غيرها — [27] CL m — [28] βγ والحس — [29] L
من — [30] αβγ ورآه LP وراه BC ورأه A وراه

جلاله[1] وشاهد ايضا للفلك[2] الذى يليه وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتا برئة[3] عن المادة ايضا ليست هى ذات الواحد[4] الحق ولا ذات الفلك الاعلى المفارقة ولا[5] نفسه ولا هى[6] غيرها[7] وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة[8] قد انعكست اليها الصورة من مرآة[9] اخرى مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات ايضا من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الاعلى وشاهد ايضا للفلك[10] الذى يلى[11] هذا[12] وهو فلك زحل ذاتا مفارقة للمادة ليست هى شيئا[13] من الذوات التى شاهد[14] قبلها[15] ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تظهر[16] فى مرآة[17] قد انعكست اليها الصورة من مرآة[18] قد انعكست اليها الصورة من مرآة[19] مقابلة للشمس[20] ورأى لهذه الذات ايضا مثل ما رأى لما قبلها من البهاء[21] واللذة وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مفارقة[22] برئة[23] عن المادة

---

[1] *A* وعز — [2] *AB* الفلك والغبطة – *de jusqu'ici CL m* — [3] *AP* برية *L* αβγ بريئة *C* برءه *(yd s. ▪ ni p. ; la dern. lettre s. p.) B* بريية *(le 1er yd s. ▪ ni p.)* — [4] *CL m* — [5] *B aj.* هى — [6] *C m mais rétabli en interl.* — [7] *AC* غيرهما — [8] *CL* مرآة *B* مرأة *P* مرااة *A* مرءات — [9] *BL* مراة *P* مرااة *A* مرءات — [10] *CL* الفلك — [11] *B le 1er yd s. p.* — [12] *L aj.* ايضا — [13] *C* شي *L* شئ — [14] αβγ شاهدها — [15] α قلبها βγ قلبه — [16] *A* يظهر — [17] *L* مراة *C* مرأة *(ou* مرآة*) B* مرأة α مرءاة *P* مرااة *A* مرءات — [18] من مرآة *B* من مرأة *P* من مرااة *A* من مرءات *CL* ومراة — [19] *A* مرءات – *de* قد *jusqu'ici BCLP* αβγ *m, mais P, e. m. de sa traduction, rétablit en latin cette omission sous la forme suivante : f. « in quod reflexa fuerat species a speculo soli, etc. »* — [20] β *aj.* لمراة *et* αγ لمرآة — [21] *CL aj.* والحسن — [22] *L* معارفة *C* معارَفَة — [23] *ABP* برية *C* بريةً *L* αβγ بريئة

ليست هى شيئا من الذوات[1] التى قبلها ولا هى غيرهـا وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة[2] الى[3] مرآة[4] على رتب[5] مرتبة بحسب ترتيب الافلاك وشاهد لكل ذات من هذه الـذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح[6] ما لا عين رأت[7] ولا اذن سمعت[8] ولا خطر على قلب بشر الى ان[9] انتهى الى عالم الكون والفساد وهو جميع[10] حشو فلك القمر فرأى له ذاتا برئة[11] عن المادة ليست شيئا من الذوات التى شاهد[12] قبلها[13] ولا هى سواها ولهذه الذات سبعون الف وجه فى كل وجـه سبعون الف فم فى كل فم سبعون الف لسان يسبح[14] بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجدها لا يفتر[15] ورأى لهذه الذات التى توهم[16] فيها الكثرة وليست كثيرة[17] من الكمال واللذة مثل ما رأى[18] لما[19] قبلها وكأن[20] هذه الذات صورة الشمس[21] التى تظهر[22] فى ماء مترجرج قد انعكست اليهـا[23] الصورة من آخر

---

[1] B الذات — [2] C voc. : مرآةٍ L β مراة B مرأة P مرااة A مرءات —
[3] βγ على — [4] C voc. : مرآةٍ L β مراة B مرأة P مرااة A مرءاة — [5] ACL
رتبة (C la dern. lettre s. p.) B ربت — [6] AB m — [7] AC راته — [8] AC
سمعته — [9] P m — [10] αβγ جميعه — [11] C yd s. ء ni p. AP برية αβγ بريئة
L بريمة (le 2e yd s. ء ni p.) B برئية — [12] αβγ شاهدها — [13] α قلبها — [14] C
la 1re lettre s. p. et ˝ sur bâ — [15] ويقدسها ويمجدها لا يفتر CL وتقدسها
— تتوهم CL يتوهم A [16] — ويقدسها ويمجدهان يفتر B وتمجدها لا تفتر
[17] A كثرة C aj وراي et L وراي — [18] ما رأى L 2 p. sous yd BP αβγ الذى
(αβγ رآه) راه — [19] BP m — [20] ABLP sans ء — [21] α alif m — [22] صورة
الشمس التى تظهر CL (L 2 p. sous yd) الصورة التى (L 2 p. sous yd) هى
(C yd et dhâ s. p.) يظهر (L 2 p. sous yd) للشمس التى — [23] CL اليه

المرايا[1] التى انتهى اليها الانعكاس على الترتيب[2] المتقدم من المرآة[3] الاولى التى قابلت الشمس بعينها ثم شاهد[4] لنفسه ذاتا مفارقة لو جاز ان تتبعض ذات[5] السبعين الف وجه[6] لقلنا انها[7] بعضها[8] ولولا ان هذه[9] الذات حدثت[10] بعد ان لم تكن[11] لقلنا انها هى ولولا[12] اختصاصها[13] ببدنه[14] عند حدوثه لقلنا انها لم تحدث وشاهد فى هذه الرتبة ذواتا[15] مثل ذاته لابدان[16] كانت ثم اضمحلت ولابدان هى[17] معه فى الوجود وهى[18] من الكثرة فى حد بحيث[19] لا تتناهى[20] ان جاز ان[21] يقال لها كثرة[22] او هى[23] كلها واحد[24] ان جاز ان يقال لها واحد[25] ورأى لذاته ولتلك الذوات[26] التى فى رتبته[27] من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا[28] يصفه الواصفون ولا يعقله الا[29] الواصلون

---

[1] CL المراي — [2] CL ترتيبه — [3] CL β المراة (*C la dern. lettre s. p.*) B المرآة P المراة A المرءات — [4] C *aj.* ذاتا *barré* — [5] ACL *aj.* ذى (*AL 2 p. sous yâ*) — [6] الف وجه A وجها (الف *m*) — [7] β *noun s. p.* — [8] CL بعضهن — [9] CL هذا — [10] CL هديث — [11] CL يكن — [12] β *m* — [13] P *un p. sur le 1er çâd* — [14] P بندنه *mais e. m. : l.* ببدنه — [15] L ذاوتا βγ ذوات — [16] P لا بد ان (*en 3 mots*) CL لا ان αβγ لاجسام — [17] ولابدان هى αβγ ولاجسام لم تزل P ولا بد ان هى (*en 3 mots*) — [18] CL هى — [19] A *répète :* بحيث بحيث CL *m* — [20] CL يتناهى (*L 2 p. sous le dern. yâ*) — [21] جاز ان C حازا (*la 1re lettre s. p.*) (*L 2 p. sous yâ*) — [22] αβγ كثيرة — [23] او هى BCL وهى — [24] αβγ متحدة — [25] αβγ واحدة — [26] L الذات — [27] L رتبه — [28] *de* عين *jusqu'ici* ACL *m* — [29] L *m*

العارفون وشاهد ذواتا[1] كثيرة مفارقة[2] للمادة[3] كأنها[4] مرايا[5] صدئة[6] قد ران عليها الخبث وهى مع ذلـك مستدبرة[7] للمرايا[8] الصقيلة[9] التي ارتسمت فيها صورة الشمس ومولية عنها بوجوهها ورأى لهذه[10] الذوات[11] من القبح والنقص ما لم يقم قط[12] بباله ورآها فى آلام لا تنقضى وحسرات لا تنمحى[13] قد احاط بها سرادق العذاب واحرقها[14] نار الحجاب ونشرت بمناشير بين[15] الانزعاج والانجذاب وشاهـد هٰهنا[16] ذواتا[17] سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل[18] وتنعقد ثم تنحل فتثبت[19] فيها وانعم[20] النظر اليهـا فرأى هولا عظيما وخطبـا جسيما وخلقا حثيثا واحكاما بليغا وتسوية ونفخا وانشاء وفسخـا[21] فما هو الا ان تثبت[22] قليلا فعادت اليه[23] حواسه[24] وتنبه من حاله تلك[25] التى كانت شبيهة بالغشى[26] وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح لـه العالم المحسوس وغاب[27] عنه العالم الالهى اذ لم[28] يمكن اجتماعهما فى

---

[1] βγ ذوات — [2] *CL* α *la dern. lettre s. p.* — [3] *CL* للمواد — [4] *ABCLP s. le* • — [5] *CL* مراى (*C 2 p. sous yâ*) — [6] *AC* صديئة α صديئة *BP* صدية *L* حَدِّبَة — [7] *C bâ s. p. BL* مستديرة (*L la dern. lettre s. p.*) — [8] *CL* للمراي — [9] *C* الصقيا (*sous réserve, car la marge de notre photographie de C coupe légèrement la fin de cette ligne et de 4 lignes suiv.*) — [10] *CL* بهذه — [11] *A* الذات — [12] *B* قطّ — [13] *ACP* لا تنمحى α لا تمحى (*CP 2 p. sous yâ*) *L* لا تسمحي *mais corr. e. m.* : بيان لا تنمحى — [14] αβγ واحرقتها — [15] *CL m* — [16] *ABCLP* هاهنا — [17] βγ ذوات — [18] ثم تضمحل *A* وتضمحل — [19] *C* فتثبت — [20] *CL* وامعن — [21] αβγ ونسخا — [22] *CL* ثبت — [23] *ACL* عليه — [24] *L* حوابسه — [25] حاله تلك *CL* حالته — [26] *CL* بالسكر — [27] *B* وغابت — [28] *CL* لا

حال واحدة[1] اذ[2] الدنيا والآخرة كضرتين[3] ان ارضيت[4] احداهما[5] اسخطت[6] الأخرى[7] فان قلت يظهر مما[8] حكيته من هذه المشاهدة ان الذوات المفارقة ان كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد كالافلاك كانت هي ايضا[9] دائمة الوجود وان كانت لجسم يؤل[10] الى الفساد كالحيوان الناطق فسدت هي ايضا[11] واضمحلت[12] وتلاشت حسب ما[13] مثلت به في مرايا[14] الانعكاس[15] فان الصورة لا ثبات لها الا بثبات المرآة[16] فاذا فسدت المرآة[17] صح فساد الصورة واضمحلت[18] هي فاقول[19] لك ما اسرع ما نسيت العهد[20] وحلت عن الربط ألم اتقدم[21] اليك ان[22] مجال العبارة هنا[23] ضيق وان الالفاظ على كل حال[24] توهم غير الحقيقة وذلك الذي توهمته انما اوقعك فيه ان جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع[25] الوجوه ولا ينبغي ان يفعل[26] ذلك في اصناف المخاطبات[27] المعتادة فكيف ههنا[28] والشمس

---

[1] *CL* αβγ واحد — [2] *P* اذا — [3] *ACL* كالضرتين — [4] *ACL* اسخطت — [5] *B* احدهما (*yâ s. p.*) — [6] *ACL* ارضيت — [7] *B aj., en plus gros caractères :* سوال: — [8] *L* ما — [9] αβγ *m* — [10] *A* يشول *C* α يوءول (*C yâ s. p.*) *LP* يوول — [11] αβγ *m* — [12] *B* واضمحك — [13] βγ حسب ما *L* حسبما — [14] *CL* مراي — [15] *B* في مرايا الانعكاس *CL* انعكاس في المرايا — [16] *CL* ما المراة — [17] *CL* المرءات *A* المراة *P* المرأه *B* (*la dern. lettre s. p.*) المراة β صح فساد الصورة و — [18] *ACL m* — *apr.* واضمحلت *B aj., en plus gros caractères :* خواب (*avec un khâ au lieu d'un djîm*) — [19] αβγ اقول — [20] *L* العهود — [21] α نقدّم βγ نقدم *CLP* يتقدم *B* ينقدم — [22] *A* بان — [23] *CL* هاهنا — [24] *A m* — [25] *B* الجميع — [26] *A* تفعل — [27] *P* المخاطابات — [28] *ACLP* هاهنا

ونورها وصورتها وشكلها[1] والمرايا[2] والصور[3] الحاصلة فيها كلها امور غير مفارقة للاجسام[4] ولا قوام لها الا بها وفيها فلذلك افتقرت[5] في وجودها اليها[6] وبطلت ببطلانها واما الذوات الالهية[7] والارواح الربانية فانها كلها برئة[8] عن الاجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها فلا[9] ارتباط ولا تعلق[10] لها بها وسواء[11] بالاضافة اليها بطلان الاجسام او ثباتها[12] ووجودها او عدمها وانما ارتباطها وتعلقها[13] بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو اولها ومبدؤها[14] وسببها[15] وموجدها[16] وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد[17] ولا حاجة بها الى الاجسام بل الاجسام[18] محتاجة اليها ولو جاز[19] عدمها لعدمت الاجسام فانها هى[20] مبادئها[21] كما انه لو جاز ان تعدم ذات[22] الحق تعالى[23] عن ذلك وتقدس[24] لعدمت هذه الذوات كلها ولعدمت الاجسام ولعدم العالم[25] الحسى باسره ولم يبق موجود[26] اذ[27] الكل مرتبط بعضه ببعض والعالم المحسوس وان كان تابعا للعالم الالهى

---

[1] BP αβγ وتشكلها — [2] CL والمراي — [3] CL والصورة — [4] P الاجسام — [5] A افترقت — [6] CL m — [7] AP الالاهية CL الاهية — [8] AP برية L (L le 1er yd s. p.) B برئية — αβγ بريئة — [9] αβγ ولا — [10] CL m ولا تعلق — [11] B وسواها — [12] BP αβγ ثبوتها — [13] A m — [14] P s. ، BC ومبدأها L ومبدا B m — [15] L و barré — [16] B و m — [17] CL السرمدي — [18] بل الاجسام B m — [19] C la 1er lettre s. p. L جات barré et e. m. بيان جاز A كان — [20] A m — [21] ABCLP αβγ مباديها — [22] ABP αβγ aj. الواحد — [23] AC تعلى — [24] ABP αβγ interv. : عن ذلك وتقدس et aj. لا اله الا هو — [25] CL ولعدم العالم والعالم — [26] C djîm s. p. B يبق موجود يبق (djîm s. p.) L موجودًا يبقي موجودا — [27] C dhâl s. p. B alif m

شبيه الظل له[1] والعالم الالهى مستغن عنه وبرئ[2] منه فانه مع ذلك قد[3] يستحيل فرض عدمه اذ هو[4] تابع للعالم الالهى وانما فساده ان يبدل لا ان يعدم بالجملة[5] وبذلك نطق الكتاب العزيز حيث ما[6] وقع هذا المعنى منه[7] فى تسيير[8] الجبال وتصييرها[9] كالعهن[10] والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر[11] وتفجير البحار يوم تبدل الارض غير الارض والسموات[12] فهذا القدر هو[13] الذى امكننى الآن ان[14] اشير اليك به[15] مما[16] شاهده حى بن يقظان[17] فى ذلك المقام الكريم فلا[18] تلتمس الزيادة عليه من جهة الالفاظ فان ذلك كالمتعذر[19] واما تمام خبره فساتلوه[20] عليك[21] وانه[22] لما عاد الى العالم المحسوس[23] بعد جولانه حيث جال سئم[24] تكاليف الحياة الدنيا[25] واشتد شوقه الى الحياة القصوى فجعل يطلب العود الى ذلك المقام بالنحو الذى طلبه اولا حتى وصل اليه بايسر من السعى الذى وصل به اولا ودام[26] فيه[27] مدة اطول من الاولى ثم عاد الى[28] عالم الحس ثم[29]

---

[1] CL به — [2] LP وبري αβγ وبرى، A وبريء B وبرئى — [3] CL m — [4] ACL aj. لا محالة — [5] CL جملة A m — [6] حيث ما βγ حيثما — [7] BP αβγ m — [8] B تسثير αβγ تصيير A تغيير — [9] αβγ m — [10] B كالعن — [11] ACL m — [12] B والسموت — [13] BP αβγ m — [14] CL m — [15] اليك به ACL اليه — [16] αβγ فيما — [17] C dhâ s. p. AP يقضان B النقظان — [18] B فلما — [19] CL كالمتعذر — [20] BCL فاتاوه — [21] BP αβγ aj. (P s. ، B انشاء) ان شاء الله et αβγ aj. encore تعالى (αβ اللّه γ الله) — [22] ACL انه αβγ وهو انه — [23] BP αβγ aj. وذلك — [24] C yd s. ، ni p. B سثيم ALP سيم — [25] BP αβγ m — [26] L وداوم — [27] BP αβγ aj. ثانيا — [28] C m mais rétabli en interl. — [29] B répète : ثم ثم

تكلف الوصول[1] الى مقامه[2] بعد ذلك فكان ايسر عليه من الاولى والثانية[3] وكان دوامه فيه اطول وما زال الوصول الى ذلك المقام الكريم[4] يزيد عليه[5] سهولة والدوام فيه يزيد طولا مدة بعد مدة[6] حتى صار بحيث يصل اليه متى شاء[7] ولا ينفصل عنه الا متى شاء فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني[8] عنه الا لضرورة[9] بدنه التى[10] كان قد قللها حتى كاد[11] لا يوجد اقل منها وهو فى ذلك كله[12] يتمنى ان يريحه الله عز وجل[13] من كل بدنه الذى[14] يدعوه الى مفارقة[15] مقامه[16] ذلك فيتخلص الى لذته تخلصا[17] دائما ويبرأ[18] عما[19] يجده من الالم عند الاعراض عن مقامه ذلك الى ضرورة[20] البدن وبقى على حالته تلك حتى اناف على سبعة اسابيع من منشئه[21] وذلك خمسون عاما وحينئذ[22] اتفقت له صحبة اسال[23] وكان من قصته معه ما يأتى ذكره بعد هذا[24] ان شاء الله تعالى[25] ذكروا[26] ان[27] جزيرة قريبة[28] من[29]

---

1 A للوصول — 2 L aj. الثاني — 3 الاولى والثانية CL الاول والثاني
(C والثانيه et e. m. الثاني ط) — 4 CL m — 5 CL m — 6 مدة بعد مدة C مدّة
بعد مدة ou بعد مرة مرّة L مرة بعد مرة — 7 متى شاء C s. · βγ التى شاء C
متى douteux (شاء m) — 8 A يثتنى — 9 الى الضرورة B الا لضرورة — 10 B
m — 11 B αβγ كان CL aj. ان — 12 ذلك كله A كل ذلك CL كله m —
13 عز وجل A m — 14 CL aj. كان — 15 A مفارقتة corrigé, par sur-
charge, en مفارقة — 16 ACL m — 17 CL aj. تاما — 18 ويبره α ACL β
ويبرا B ويبرى P ويبري — 19 B مما — 20 P صورة mais e. m. : f. ضرورة
— 21 BCL α منشائه (C yd s. · ni p.) P منشايه A منشاه — 22 AP وحينيذ
C وح — 23 BC ابسال L ايسال — 24 CL m — 25 C تع A m — 26 وكزوا
— 27 B انه كان — 28 B قريبا — 29 ACL جزيرة قريبة من m

الجزيرة التى ولد بها حى بن يقظان[1] على احد القولين المختلفين فى صفة[2] مبدئه[3] انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة الماخوذة عن بعض الانبياء المتقدمين صلوات[4] الله عليهم[5] وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالامثال المضروبة التي تعطى[6] خيالات تلك[7] الاشياء وتثبت رسومها في النفوس[8] حسب ما[9] جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور فما زالت تلك الملة تنتشر[10] بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام[11] بها ملكها[12] وحمل الناس على[13] التزامها[14] وكان قد[15] نشأ بتلك الجزيرة فتيان من اهل الفضل والرغبة فى الخير يسمى احدهما اسالا[16] والآخر سلامان[17] فتلقيا تلك الملة[18] وقبلاها احسن قبول واخذا انفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة[19] على[20] اعمالها واصطحبا على ذلك وكانا[21] يتفقهان[22] فى بعض الاوقات فيما ورد من الفاظ تلك الشريعة فى صفة الله عز وجل[23] وملائكته وصفة[24] المعاد والثواب والعقاب[25] فاما اسال[26] منهما[27] فكان اشد[28] غوصا[29] على الباطن واكثر[30] عثورا[31]

---

[1] *C dbâd s. p. A* يقضان — [2] *CL* فى صفة *A* وصفه — [3] *P* مبدايه *A* مبديه *BCL* مبداه — [4] *A* صلى — [5] صلوات الله عليهم *B abrège ainsi cette formule :* صم — [6] *CP 2 p. sous yd L* يعطي — [7] *B* ذلك — [8] *CL* النفس — [9] حسب ما *βγ* حسبما — [10] *B* تنسر — [11] *CL* دان — [12] *A* مليكها *C* مِلكٌ *L* ملك — [13] *B m* — [14] *A* الزامها — [15] وكان قد *CL* وقد — [16] *BC* ابسالا *L* ايسالا — [17] *A* سلامانا *CL* سامكان — [18] *L* الامة — [19] *C dbâ s. p. B le 1^er alif m A* والمواضبة — [20] *A aj.* جميع — [21] *B* وكان — [22] *CL* يتفقان — [23] *α* وجسل — [24] *BP αβγ* وصفات — [25] *C* والعقواب — [26] *BC* ابسال *L* ايسال — [27] *L* منها *αβγ m* — [28] *CL* اكثر (*C* اكثر *en interl.*) — [29] *A* غوضا *L* غرضا — [30] *CL* واشد — [31] *C* عشوراً *L* وعشورا *mais le 1^er* و *est barré B* عنوراً

على المعانى الروحانية واطمع[1] فى التأويل واما سلامان[2] فكان اكثر احتفاظا بالظاهر[3] واشد بعدا عن التأويل[4] واوقف[5] عن التصرف والتأمل[6] وكلاهما[7] مجد[8] فى الاعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى وكان فى تلك الشريعة اقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدل على ان[9] النجاة والفوز[10] فيهما[11] واقوال آخر تحمل[12] على المعاشرة وملازمة الجماعة فتعلق اسال[13] بطلب العزلة ورجح القول بها[14] لما كان فى طباعه[15] من دوام الفكرة وملازمة العبرة[16] والغوص[17] على المعانى واكثر ما كان يتأتى له امله من ذلك بالانفراد وتعلق سلامان[18] بملازمة الجماعة ورجح القول بها[19] لما كان فى طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف فكانت[20] ملازمة[21] الجماعة عنده مما يدرأ[22] الوسواس[23] ويزيل الظنون[24] المعترضة ويعيذ[25] من همزات الشياطين فكان[26] اختلافهما فى هذا الرأى سبب

---

[1] *ACL* واطبع — [2] *C* سلامكان (*kef ajouté après coup*) *L* سامكان *CL* بعدا عن التأويل [4] — بالظوهر *L* بالظواهر *C* [3] — صاحبه *BP* αβγ *aj.* *L* [7] — *CL m* [6] — *B* واوفق [5] — توقفا (توقيفا *L*) عن التحرض وابعد *A* النجاة والفوز [10] — *CL m* [9] — *ACL* يجد (*C djîm s. p.*) [8] — فكلاهما يحمل *A* [12] — فيها *CL* [11] — الفوز والنجاة (والنجوة *B*) *BP* αβγ النجات والفوز *CL* وملازة العبرة [16] — تباعه *B* [15] — فيها *A* [14] — ايسال *L* ابسال *BC* [13] — *m* — [17] *A* والغوض *mais le p. du dhâd, en forme de virgule renversée, doit être considéré comme raturé* — [18] *CL* سلامكان — [19] *A* فيها — [20] *CL* وكانت — [21] *A* ملازمته — [22] *A* يدرا αβγ يدرء *B* يدرو *P* يذرا *CL* يزيل (*C le 2e yâ s. p.*) — [23] *C* الوساوس — [24] ويزيل الظنون *CL m* — [25] *A la dern. lettre s. p. CL* وتعيذ — [26] αβγ وكان

افتراقهما و كان اسال[1] قد سمع عن الجزيرة التى ذكر ان[2] حى بن يقظان[3] تكون بها[4] وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء[5] المعتدل وان الانفراد بها يتأتى لملتمسه فاجمع على ان يرتحل اليها ويعتزل الناس بها بقية[6] عمره فجمع ما كان له من المال[7] وا كترى ببعضه مركبا يحمله[8] الى تلك[9] الجزيرة وفرق باقيه على المساكين[10] وودع صاحبه[11] وركب متن البحر فحمله[12] الملاحون الى تلك الجزيرة ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنه[13] فبقى اسال[14] بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدسه ويفكر[15] فى اسمائه الحسنى وصفاته العليا[16] فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر[17] فكرته واذا احتاج[18] الى[19] الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد[20] به[21] جوعته واقام على تلك الحال مدة وهو فى اتم غبطة واعظم انس[22] بمناجاة[23] ربه و كان فى[24] كل يوم يشاهد من الطافه ومزايا تحفه[25] وتيسيره[26] عليه فى مطالبه وغذائه[27] ما[28] يثبت يقينه ويقر[29] عينه و كان

---

[1] *BC* ابسال *L* ايسال — [2] *B m* — [3] *A* يقضان — [4] *B m* — [5] *CP* والهوا — [6] *BC la dern. lettre s. p.* — [7] *ACL* مال — [8] *BP* αβγ تحمله — [9] *B* وحمله — [10] *CL* المسلمين *A* بلد ذلك — [11] *BP* αβγ *aj.* سلامان — [12] *CL* بيان عنه — [13] *L peu lisible, mais e. m.* — [14] *BC* ابسال *L* ايسال — [15] *A fd s. p.* — [16] *ACL* العلى *(L 2 p. sous yd)* — [17] *CL* يتكدر *(C* يَتكدر*)* — [18] *CL m* — [19] *L* اتى — [20] *A* يبد — [21] *ACL m* — [22] *CL* واعظم انس — وانس — [23] *A* بمناجات — [24] αβγ *m* — [25] *CL* التحف — [26] *B* وتيسره — [27] *CL* مطالبه و مطالبه وغذائه *m* — [28] *CL* مما — [29] *C* ويُقر *(dhamma douteux)*

فى تلك المدة[1] حى بن يقظان[2] شديد الاستغراق فى مقاماته[3] الكريمة فكان لا يبرح من[4] مغارته الا مرة فى الاسبوع لتناول ما سنح[5] من الغذاء فلذلك لم يعثر[6] عليه اسال[7] باول[8] وهلة بل كان يتطوف[9] باكناف تلك الجزيرة ويسيح[10] فى ارجائها فلا يرى انسيا[11] ولا يشاهد اثرا فيزيد[12] بذلك انسه وتنبسط[13] نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهى فى طلب العزلة والانفراد الى ان اتفق[14] فى بعض[15] الاوقات ان خرج حى بن يقظان[16] لالتماس[17] غذائه[18] واسال[19] قد ألمّ[20] بتلك[21] الجهة فوقعت[22] عين[23] كل واحد منهما على الآخر فاما اسال[24] فلم[25] يشك انه من العباد المنقطعين وصل الى تلك الجزيرة لطلب العزلة[26] كما وصل هو اليها فخشى ان هو تعرض له وتعرف[27] به ان يكون ذلك سببا لفساد حاله وعائقا بينه وبين امله واما حى بن[28] يقظان[29] فلم يدر ما هو لانه لم يره على صورة شىء من الحيوانات التى[30]

---

[1] *A* الجزيرة — [2] *C yd, qâf et dbâ s. p. A* يقضان — [3] *B* مقامته — [4] *A m BP* αβγ عن — [5] *A aj.* له — [6] *B* يعتر — [7] *BC* ابسال *L* ايسال — [8] *C le bâ s. p. L* من اول — [9] *CL* يطوف — [10] *CL* ويسبح — [11] *CL m* — [12] *B aj.* يد — [13] *C* وتتسط *L* وتنشط *ou* وتنشط — [14] *B* تقف — [15] *BP* αβγ *aj.* تلك — [16] *A* يقضان *L aj.* خرج — [17] β لانماس — [18] *A la 1re lettre s. p.* — [19] *BC* وابسال *L* وايسال — [20] βγ *aj.* لك — [21] *C répète :* بتلك بتلك — [22] αβγ فوقع — [23] *CL* العين *barré, puis C en interl. et L dans le texte* عين αβγ بصر — [24] *BC* ابسال *L* ايسال — [25] *CL* فانه لم — [26] *BP* αβγ *aj.* عن الناس — [27] له وتعرف (β *le* ˜ *sur rd*) *B* او تعرف — [28] *B* بن *quoique début de ligne* — [29] *A* يقضان — [30] *CL* الحيوان الذي الحيوانات التى

كان قد عاينها[1] قبل ذلك وكان عليه مدرعة[2] سوداء من شعر وصوف فظن انها لباس طبيعي فوقف يتعجب منه مليا وولى[3] اسال[4] هاربا منه خيفة ان يشغله عن حاله فاقتفى حي بن يقظان[5] اثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الاشياء فلما رآه يشتد[6] في الهرب[7] خنس عنه وتوارى[8] عنه[9] حتى ظن اسال[10] انه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة[11] فشرع اسال[12] في الصلاة والقراءة[13] والدعاء[14] والبكاء[15] والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك[16] عن كل شيء فجعل حي بن يقظان[17] يتقرب منه قليلا قليلا واسال[18] لا يشعر به حتى دنا[19] منه بحيث يسمع قراءته[20] وتسبيحه[21] ويشاهد[22] خضوعه وبكاءه[23] فسمع صوتا حسنا وحروفا منظمة[24] لم يعهد مثلها من شيء من اصناف الحيوان ونظر الى اشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له ان المدرعة التي عليه ليست جلدا طبيعيا وانما هي[25] لباس متخذ[26] مثل

---

[1] عاينه CL — [2] βγ la dern. lettre s. p. — [3] فولا CL — [4] ابسال BC ايسال L — [5] يقضان A — [6] اشتد CL — [7] الهروب L الحرب B — [8] وتواوى α — [9] ABP αβγ له — [10] BC ابسال L ايسال — [11] CL m — [12] BC ابسال L ايسال — [13] B والقرأة CLP والقراة (C la dern. lettre s. p.) — [14] CLP والدعا — [15] LP والبكا — [16] B répète : ذلك ذلك CL m — [17] C dhâ s. p. A يقضان — [18] BC وابسال (B bâ s. p.) L وايسال — [19] BCLP دنى (CLP 2 p. sous yâ) — [20] CLP قراته — [21] αβγ aj. وبكاءه — [22] α و m BP وشاهد C ويشا — [23] بكاه m CL وبكاءه αβγ (P le ء m) خضوعه وبكاءه — [24] BCL منتظمة (BL la dern. lettre s. p. C dhâ s. p.) C وخضوعه (C khâ s. p.) — [25] AB هو — [26] A متحد

لباسه هو ولما رأى من[1] خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في[2] انه من الذوات العارفة بالحق فتشوق اليه واراد ان يرى ما عنده وما الذى اوجب بكاءه[3] فزاد في الدنو منه حتى احس به اسال[4] فاشتد في العدو[5] واشتد حي بن يقظان[6] في اثره حتى التحق به لما كان[7] اعطاه[8] الله[9] من القوة والبسطة[10] في العلم والجسم فالتزمه[11] وقبض عليه ولم يمكنه من البراح فلما نظر[12] اليه اسال[13] وهو مكتس[14] بجلود الحيوانات ذوات[15] الاوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيرا منه[16] ورأى ما عنده من سرعة الحضر[17] وقوة البطش فرق منه فرقا[18] شديدا وجعل يستعطفه ويرغب اليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان[19] ولا يدرى ما هو غير انه كان[20] يميز فيه شمائل الجزع فكان يؤنسه[21] باصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجر[22] يده على رأسه ويمسح اعطافه ويتملق اليه ويظهر البشر والفرح به[23] حتى سكن[24] جاش اسال[25] وعلم انه لا يريد به سوءا[26] وكان اسال[27] قديما

---

[1] *BP* αβγ حسن (β *la dern, lettre s. p.*) — [2] *CL m* — [3] *BP* αβγ *aj.* وتضرعه — [4] *BC* ابسال *L* ايسال — [5] *B* العدد — [6] *C yd s. p. A* يقضان — [7] βγ وكان — [8] *BP* عطاه — [9] *A aj.* تعلى — [10] *CL* والبسط *P* والبسطة *et conjecture e. m. : f.* والبطشة — [11] *CL* والتزمه — [12] *B* نفر — [13] *BC* ابسال *L* ايسال — [14] *L* مقتني — [15] *A* وذوات — [16] *CL m* — [17] *C* الجرى ? (*djîm s. p. et râ séparé du djîm*) *L* العدو — [18] *L* فزع منه فرقا — فزعا — [19] *C dhâ s. p. A* يقضان — [20] *BP* αβγ *m* — [21] *ABP s.* ٠ *CL* يوانسه — [22] *ABLP* βγ *s.* ˜ — [23] *CL* (*la dern.* الفرح والبشريه البشر والفرح به *lettre s. p.*) — [24] *A* كان *barré et e. m. d'une autre main* سَكَنَ *CL m* — [25] *BC* ابسال *L* ايسال — [26] *BC* سوءا *L* سواء βγ سوأ *P* سوا — [27] *BC* —

لمحبته فى علم التأويل قد تعلم اكثر الالسن[1] ومهر فيهــا فجعل يكلم حى بن يقظان[2] ويسائله[3] عن شأنــه بكل لسان يعلمه ويعالج افهامه فلا[4] يستطيع وحى بن يقظان[5] فى ذلــك كله[6] يتعجب مما يسمع ولا يدرى ما هو[7] غير انه يظهر[8] له البشر والقبول فاستغرب[9] كل واحد منهما امر صاحبه وكان عند اسال[10] بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة فقربــه[11] الى حى بن يقظان[12] فلم يدر[13] ما هو لانه لم يكن شاهده قبل ذلك فأكل منه اسال[14] واشار اليه ليــأكل فتفكر[15] حى بن يقظان[16] فيما كان[17] الزم[18] نفسه من الشروط فى تناول الغذاء ولم يدر اصل ذلك الشىء الذى قدم له[19] ما هو وهل يجوز له تناوله[20] ام لا فامتنع عن[21] الاكل ولم يزل[22] اسال[23] يرغب اليه ويستعطفه[24] وقد كان اولع[25] به حى بن يقظان[26] فخشى[27] ان دام على[28] امتناعه ان يوحشه فاقدم على ذلك الزاد وأكل منه[29] فلما

ابسال L ايسال — [1] β le 1er alif m — [2] A يقضان — [3] CL ويساله — [4] B
فلما — [5] A يقضان — [6] فى ذلك كله C m mais rétabli e. m., de la même
main (le ذ s. p.) — [7] A aj. عليه — [8] B m — [9] CL واستغرب — [10] BC
ابسال L يسال (le 1er alif m) — [11] A فقرنــه — [12] C dhd s. p. A يقضان
— [13] C يرى — [14] BC ابسال L ايسال — [15] A ففكر — [16] C dhd s. p. A
يقضان — [17] CL aj. قد — [18] BP αβγ عقد على — [19] CL اليه — [20] CL
اكله — [21] A من — [22] ولم يزل A فلم يزل CL فما زال (C zîn s. p.)
— [23] BC ابسال L ايسال — [24] ABCP ويستلطفه L ويتلطفه — [25] A ولع —
[26] A يقضان — [27] B le p. du fd ou celui du khâ m — [28] B m —
[29] A m

ذاق منه[1] واستطابه[2] بدا[3] له سوء ما صنع من نقض[4] عهوده فى شرط[5] الفداء وندم على فعله واراد الانفصال عن اسال[6] والاقبال على شأنه من طلب الرجوع[7] الى مقامه الكريم فلم[8] تتأت[9] له المشاهدة بسرعة فرأى ان يقيم مع اسال[10] فى عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ولا يبقى فى نفسه[11] نزوع[12] اليه وينصرف بعد ذلك الى مقامه دون ان يشغله شاغل[13] فالتزم صحبة اسال[14] ولما رأى اسال[15] ايضا انه[16] لا يتكلم أمن من[17] غوائله على دينه ورجا[18] ان يعلمه الكلام والعلم[19] والدين فيكون له[20] بذلك اعظم اجر وزلفة[21] عند الله فشرع اسال[22] فى[23] تعليمه الكلام اولا بان كان[24] يشير له[25] الى اعيان[26] الموجودات وينطق باسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق[27] بها مقترنا بالاشارة حتى علمه الاسماء كلها ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم فى اقرب مدة[28] فجعل اسال[29] يسأله[30] عن شأنه ومن اين صار

---

[1] ذاق منه αβγ ذاقه *A* اذاقه — [2] *A* واستوال *(ou* واستدال*) rayé, puis* واستطاله — [3] γ بدأ *BP* بدى — [4] *A* بعض — [5] عهوده فى شرط *CL* عهده فى شروط — [6] *BC* ابسال *L* ايسال — [7] *L* الروجوع — [8] *B* فلما — [9] αγ *le* ، *sur alif CL* يتات — [10] *BC* ابسال *L* ايسال — [11] *P* αβγ *aj.* هو — [12] *L* تروع — [13] *B* شاعل — [14] *BC* ابسال *L* ايسال — [15] *BC* ابسال *L* ايسال — [16] *L aj.* ينظر *barré* — [17] *A m* — [18] α ورجى — [19] *CL m* — [20] *CL m* — [21] اجر وزلفة αβγ اجر وزلفى *ACL* اجر و *m* — [22] *C* اسال *ou peut-être* ابسال *s. p. sous bâ B* ابسال *L* ايسال — [23] *A m* — [24] *L* اولان كان *C* اولا بان كان او كان *(le 1er alif raturé)* — [25] *CL* اليه — [26] *CL* الى عيان *B* الى اعيان باعيان — [27] *C m mais rétabli e. m.* — [28] *ACP* وقت *mais P e. m. : al.* مدة — [29] *BC* ابسال *L* ايسال — [30] *A s.* ، *BL* يسئله *P* يسله

الى تلك الجزيرة فاعلمه حي بن يقظان[1] انه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا ابا ولا اما اكثر من الظبية[2] التى ربته ووصف له[3] شأنه كله وكيف ترقى فى المعرفة[4] حتى انتهى الى درجة الوصول فلما سمع اسال[5] منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات[6] الحق عز وجل[7] ووصف له ذات الحق تعالى[8] وجل[9] باوصافه الحسنى ووصف له ما امكنه وصفه مما شاهده[10] عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك اسال[11] فى ان جميع الاشياء التى وردت فى شريعته من امر الله عز وجل[12] وملائكته[13] وكتبه ورسله واليوم الآخر[14] وجنته وناره هى امثلة هذه التى شاهدها حى بن[15] يقظان[16] فانفتح[17] بصر قلبه وانقدح[18] نار[19] خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق[20] التأويل ولم يبق عليه مشكل فى الشرع الا تبين له[21] ولا مغلق الا انفتح ولا غامض الا اتضح[22] وصار من اولى الالباب وعند ذلك نظر[23] الى حى بن[24]

---

[1] *C dbd s. p. A* يقضان — [2] *B dbd s. p. A* الضبية — [3] *CL m* — [4] في المعرفة αβγ بالمعرفة — [5] *BC* ابسال *L* ايسال — [6] *C* لذات *ou L* بذات — [7] الحق عز وجل *CL* لذات — [8] *P 2 p. sous yd A* تعلى *CL* الله تعالي (*C* تع) — [9] *C djim s. p. B m* — [10] *L* شاهد — [11] *BC* ابسال *L* ايسال — [12] عز وجل *CL m* — [13] *ALP* ومليكته *C* وملئكته *B* وملايكته — [14] واليوم الآخر *CL m* — [15] *B* ابن *dans le corps de la ligne* — [16] *C dbd s. p. A* يقضان — [17] *CL* وانفتح — [18] αβγ وانقدحت — [19] *B* ماز — [20] *B* طريق — [21] *ACL m* — [22] *CL* توضح — [23] *B* عطر — [24] *P* بن *quoique au début de la ligne*

يقظان[1] بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده انه من اولياء الله الذين لا خوف[2] عليهم ولا هم يحزنون فالتزم[3] خدمته والاقتداء به والاخذ باشارته فيما تعارض[4] عنده من الاعمال الشرعية[5] التى كان قد تعلمها فى ملته وجعل حى بن يقظان[6] يستفحصه[7] عن امره وشأنه فجعل اسال[8] يصف له شأن جزيرته وما[9] فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة اليهم وكيف هى الآن بعد وصولها[10] ووصف له جميع ما ورد[11] فى الشريعة من وصف العالم الالهى والجنة والنار والبعث والنشر[12] والحشر والحساب والميزان والصراط ففهم حى بن يقظان[13] ذلك كله[14] ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده فى مقامه[15] الكريم فعلم ان الذى وصف ذلك وجاء به محق[16] فى وصفه صادق فى قوله رسول من عند ربه[17] فآمن به وصدقه[18] وشهد برسالته ثم جعل يسأله[19] عما[20] جاء به من الفرائض ووظائفه[21] من العبادات فوصف له الصلاة[22] والزكاة والصيام[23] والحج وما اشبهها[24]

---

[1] *AC* يقضان — [2] *C m mais rétabli en interl. de la même main* — [3] *CL* والتزم — [4] *L* تعلق — [5] *B chîn s. p.* — [6] *A* يقضان *C* يقطا — [7] *CLP* *αβγ* يستفصحه — [8] *BC* ابسال *L* ايسال — [9] *B* و *m* — [10] *BP αβγ aj.* اليهم *(β alif m)* — [11] *CL* وصف — [12] *BP αβγ* والنشور — [13] *C les 3 1res lettres s. p. A* يقضان — [14] *CL m* — [15] *B* مقام — [16] *L* بحق — [17] *CL* الله *et C avant* الله *rétablit e. m., de la même main :* ربه — [18] *α le* ّ *sur dâl B* وصدق — [19] *A* يسئله *BCLP β* يساله — [20] *B* مما — [21] *C yâ s.* ، *ni p. et fâ s. p. L 2 p. sous yâ P αβγ* ووظفه *B* ووظيفه *A* ووضعه — [22] *BCL* الصلوة — [23] والزكاة والصيام *B* والزكوة والصيام *CL* والزكوة والصوم — [24] *B chîn s. p.*

من الاعمال الظاهرة فتلقى ذلك والتزمه واخذ نفسه باداثه امتثالا[1] للامر الذى صح عنده صدق قائله[2] الا انه بقى فى نفسه امران كان يتعجب منهما ولا يدرى وجه الحكمة فيهما احدهما لم ضرب هذا[3] الرسول الامثال للناس فى اكثر ما وصفه من امر[4] العالم الالهى واضرب عن المكاشفة[5] حتى وقع الناس فى امر عظيم من التجسيم واعتقاد اشياء فى[6] ذات الحق هو منزه عنها وبرى[7] منها وكذلك فى امر الثواب والعقاب والامر الآخر[8] انه[9] لم اقتصر على هذه[10] الفرائض ووظائف[11] العبادات[12] واباح الاقتناء للاموال والتوسع فى المآكل حتى تفرغ[13] الناس للاشتغال[14] بالباطل والاعراض عن الحق وكان رايه[15] هو ان لا[16] يتناول احد شيئا الا[17] ما يقيم به[18] الرمق واما المال[19] فلم يكن له[20] عنده معنى[21] وكان[22] يرى ما[23] فى الشرع

---

[1] CL وامتثالا — [2] LP قايله C qâf s. p., yâ s. ، ni p. A ناقله — [3] CL m — [4] CL m — [5] B la dern. lettre s. p. CL الكشف — [6] BP αβγ من — [7] αβγ وبرى، AP وبري BL وبرئ — [8] والامر الآخر A والوجه الاخر CL والاخر — [9] ACL m — [10] CL هذا القدر من — [11] CLP ووظايف (C dhâ s. p.) B ووضايف A وضايف — [12] C المعبادات — [13] A يفرغ — [14] BP αβγ للباطل — [15] B رائه L راه — [16] ان لا L ان m AP الا احد شيئا الا — [17] AC من الغذاء الا L (un alif m et sans séparation) من الغذالا — [18] A m — [19] BP αβγ الاموال — [20] يكن له BP له m αβγ تكن (له m) — [21] BP αβγ بمعنى (P 2 p. sous yâ) — [22] B وكك et aj. كل — [23] B يرى ما interv. : ما يرى

من الاحكام في امر[1] الاموال كالزكاة[2] وتشعبها[3] والبيوع[4] والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله[5] ويراه تطويلا ويقول ان الناس لو فهموا الامر على حقيقته لاعرضوا عن هذه البواطل[6] واقبلوا على الحق واستغنوا[7] عن هذا كله ولم يكن لاحد اختصاص بمال[8] يسأل[9] عن[10] زكاته[11] او تقطع[12] الايدى على سرقته او[13] تذهب النفوس على[14] اخذه مجاهرة وكان الذى اوقعه فى ذلك ظنه ان الناس كلهم ذوو[15] فطر[16] فائقة[17] واذهان ثاقبة[18] ونفوس عازمة[19] ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة[20] والنقص وسوء الرأى وضعف العزم وانهم كالانعام بل هم اضل سبيلا فلما اشتد اشفاقه[21] على الناس وطمع ان[22] تكون[23] نجاتهم[24] على يديه حدثت له نية فى الوصول اليهم وايضاح الحق لديهم وتبيينه[25] لهم[26] ففاوض[27]

---

¹ في امر L gratté en partie, et e. m., d'une autre encre, في امر C امر m mais rétabli e. m., de la même main : خ امر — ² BC كالزكوة — ³ CL وتعيينها — ⁴ L والبيع — ⁵ A m — ⁶ γ الاباطيل — ⁷ ABP α واستغنى (AP 2 p. sous yâ) — ⁸ C بما (la 1re lettre s. p.) L عما — ⁹ BP s. ء CL αβγ يسئل A تسئل — ¹⁰ CL عنه ABP منه — ¹¹ B زكوة L ذكاته — ¹² C la 1re lettre s. p. L يقطع — ¹³ CL و — ¹⁴ A عن — ¹⁵ A ذووا BCLP αβγ ذو — ¹⁶ A γ فطرة (A la dern. lettre s. p.) C فطنٍ L فطن — ¹⁷ ACLP فايقة (L la dern. lettre s. p.) — ¹⁸ BL la dern. lettre s. p. A ناقبة (noun séparé d'alif) et aj. واحلام راجحة — ¹⁹ BP αβγ حازمة CL عارفه (la dern. lettre s. p.) — ²⁰ P البلاذة — ²¹ C اشقاقه — ²² CL بان — ²³ BP αβγ يكون — ²⁴ B يخافهم — ²⁵ لديهم وتبيينه CL m — ²⁶ BP αβγ m — ²⁷ P la dern. lettre s. p. B وفاوض

فى ذلك صاحبه اسالا[1] وسأله هل[2] تمكنه[3] حيلة فى الوصول اليهم فاعلمه اسال[4] بما هم[5] عليه من نقص الفطرة والاعراض عن امر الله فلم يتأت[6] له فهم ذلك وبقى فى نفسه تعلق[7] بما كان قد امله[8] وطمع[9] اسال[10] ايضا[11] ان يهدى الله به[12] طائفة من معارفه المريدين[13] الذين[14] كانوا اقرب الى التخلص من[15] سواهم فساعده على رأيه ورأيا ان يلتزما[16] ساحل البحر[17] ولا يفارقاه[18] ليلا ولا نهارا لعل الله[19] ان يسنى[20] لهما عبور البحر فالتزما[21] ذلك وابتهلا فى الدعاء الى الله عز وجل[22] ان يهيئ[23] لهما من امرهما رشدا فكان من امر الله عز وجل ان سفينة فى البحر اضلت[24] مسلكها[25] ودفعتها[26]

---

[1] B ابسالا C ابسالًا L ايسالا αβγ اسال — [2] B بل — [3] CL يمكنه — [4] BC ابسال L ايسال — [5] بما هم C بما peu lisible mais e. m. بيان بما هم (bâ s. p.) — [6] ACLP β s. ء (β un seul p. sous la 1re lettre) P يتاتي B بنا ou يتا — [7] B يغلق — [8] α امّله — [9] B ولجمع — [10] β le ء sur le 1er alif C اسال ou plutôt ابسال s. p. sous bâ L ايسال — [11] αβγ m — [12] BP αβγ على يديه (P e. m. : al. به) CL على يديه به mais dans C على يديه est barré ou surligné — [13] A للمريدين — [14] A m — [15] CL ممن — [16] C يلزما ou يلتزما L يلزما — [17] ساحل البحر C الساحل mais e. m., de la même main : خ ساحل البحر — [18] CL يفارقانه B بقارقاه — [19] B aj. تعالى — [20] B يتيسر — [21] de يسنى jusqu'ici CL يرسل لهما (L لها) مركبا فتهيا (L aj. وابتهلا) لهما عبور والتزما — [22] de فى jusqu'ici BP αβγ الى (P 2 p. sous yâ) الله (αβ الله γ اللهّ) تعالى (P 2 sous yâ) بالدعاء (P s. ء) — [23] βγ يهىء A يهيى P يهيي B α يهئ — [24] αβγ ضلت L اضللت — [25] L ملكها — [26] P ودفعهتا

الرياح وتلاطم الامواج[1] الى ساحلها[2] فلما قربت من البر رأى[3] اهلها الرجلين على الشاطئ[4] فدنوا منهما[5] فكلمهم[6] اسال[7] وسألهم ان يحملوهما معهم[8] فاجابوهما[9] الى ذلك وادخلوهما[10] السفينة فارسل الله اليهم ريحا رخاء[11] حملت السفينة[12] فى اقرب مدة[13] الى الجزيرة التى املاها[14] فنزلا بها ودخلا[15] مدينتها واجتمع اصحاب اسال[16] به فعرفهم شأن[17] حى بن يقظان[18] فاشتملوا عليه اشتمالا شديدا[19] واكبروا[20] امره واجتمعوا اليه[21] واعظموه[22] وبجلوه[23] واعلمه اسال[24] ان تلك الطائفة هم اقرب الى[25] الفهم والذكاء[26] من جميع الناس وانه ان عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور اعجز وكان رأس تلك

---

[1] *CL* المياه *A* المنياه — [2] *C* ساخلها — [3] *C* اري *et aj. e. m.* امتثل *L incorpore dans son texte après* اري *ce mot* امتثل — [4] *B* الشاطى *ALP* الشاطي — [5] *C* منهما *ou* منها *L* منها — [6] α فيكلمهم — [7] *BC* ابسال *L* ايسال — [8] *CL m* — [9] *A* فاجابوه *CL* فاجابوا (*C fâ et djîm s. p.*) — [10] *L* وادخلوا *et ACL aj.* فى (*AL 2 p. sous yâ*) — [11] *LP* رخا *C* رخاً — [12] *BC la dern. lettre s. p.* — [13] *CL* وقت — [14] *C* ̈ *sur mîm* αβγ قصداها — [15] *CL* فنزلا بها ودخلا فنزلوا بها (*L m*) وحلوا — [16] *BC* ابسال *L* ايسال — [17] *CL* اصحاب اسال به فعرفهم شأن (*C le 1er bâ s. p.*) باصحابه (*L* ايسال) ابسال (*au lieu de* فعرفهم شأن *L* وشاي *et conjecture e. m.* لعلها وعرفهم شان (وشاموا — [18] *A* يقضان — [19] *L* شبلا *mais e. m.* شديدا — [20] *L le 2e alif m* — [21] *CL* عليه — [22] *BCL* وعظموه — [23] *B* وتجلوه — [24] *BC* ابسال *L* ايسال — [25] *L m* — [26] *CP s.* ء *BL* والزكاء (*L s.* ء) — *au lieu de* الفهم الذكاء والفهم *A* والذكاء

الجزيرة[1] وكبيرها سلامان[2] وهو صاحب اسال[3] الذى كان يرى ملازمة الجماعة[4] ويقول بتحريم العزلة فشرع حى بن يقظان[5] فى تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم فما هو[6] الا ان ترقى[7] عن الظاهر قليلا واخذ فى وصف ما سبق الى فهمهم خلافه فجعلوا[8] ينقبضون[9] عنه وتشمئز[10] نفوسهم عما يأتى به ويتسخطونه[11] فى قلوبهم وان اظهروا[12] له[13] الرضا[14] فى وجهه اكراما لغربته فيهم ومراعاة[15] لحق صاحبهم اسال[16] وما زال حى بن يقظان[17] يستلطفهم ليلا ونهارا ويبين[18] لهم الحق سرا وجهارا فلا[19] يزيدهم[20] ذلك الا نبوا[21] ونفارا[22] مع انهم كانوا محبين فى الخير[23] راغبين[24] فى الحق الا انهم لنقص فطرهم[25] كانوا[26] لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه[27] ولا[28]

---

[1] رأس تلك الجزيرة C (la dern. lettre s. p.) ارشد تلك الطايفه et e. m., de la même main خ (yâ sans ء ni p.) الجزيرة وريسها (tâ s. p.) راس تلك L
ابسال BC [3] — اسلاكان L [2] — راس تلك الجزيرة وريسها ارشد تلك الطايفه
L ايسال — [4] B la dern. lettre s. p. — [5] A يقضان — [6] CL m et L e. m.
كان — [7] CL ترقا — [8] L alif m — [9] C يتقبضون — [10] BL وتشميز AP
وتشميز — [11] CL ويسخطونه A ويستخطونه B ويتسخطومه — [12] L اظهر —
[13] ACL m — [14] BP الرضى (P 2 p. sous yâ) — [15] A ومراعات — [16] BC
ابسال (C bâ s. p.) L ايسال — [17] C dhâ s. p. A يقضان — [18] A و m —
[19] B فلما — [20] CL يزذهم — [21] BCL بعدا (C بعدًا) P عدوا αβγ m —
[22] αβγ و m γ نفورا — [23] B فى الخير بالخير — [24] β noun gâté CL وراغبين
— [25] AL αβγ فطرتهم C قطرتهم — [26] CL trsp. كانوا avant لنقص —
[27] ولا يأخذونه بجهة تحقيقه CL m — [28] α رلا

يلتمسونه من بابه[1] بل كانوا[2] يريدون معرفته من طريق الرجال[3] فيئس من اصلاحهم[4] وانقطع[5] رجاؤه[6] من[7] قبولهم وتصفح طبقات[8] الناس بعد ذلك فرأى كل حزب[9] بما لديهم فرحون قد اتخذوا[10] الهم[11] هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا[12] فى جمع[13] حطام الدنيا والهاهم التكاثر[14] حتى زاروا[15] المقابر لا تنجع فيهم الموعظة[16] ولا تعمل[17] فيهم[18] الكلمة[19] الحسنة ولا يزدادون بالجدال الا اصرارا[20] واما الحكمة فلا سبيل لهم اليها ولا حظ لهم منها قد غمرتهم الجهالة وران[21] على قلوبهم ما كانوا يكسبون ختم[22] الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم فلما رأى سرادق العذاب قد احاط[23] بهم وظلم[24] الحجب قد تغشتهم[25] والكل منهم الا اليسير لا يتمسكون[26] من ملتهم[27] الا بالدنيا[28] وقد نبذوا اعمالها[29]

---

[1] *L* باب — [2] *αβγ aj.* لا — [3] *αβγ* اربابه — [4] *ABCLP* صلاحهم — [5] *A* وقطع — [6] *B djîm s. p. CP* و *s.* ، *C madda sur alif A* رجاءه — [7] *A* عن *BP αβγ aj.* لقلة (*B* اصلاحهم) صلاحهم — [8] *B* ظبقات — [9] *A sous la 1^re^ lettre un p. raturé α* جزب — [10] *L s. alif final* — [11] *ACL* الاههم — [12] *B s. alif final* — [13] *CL* جميع — [14] *C aj. e. m. et L dans le texte :* بما (*C s. p. sous bâ*) راوا (روا *L*) — [15] *L s. alif final* — [16] *A* الموعضة — [17] *A* تنفع — [18] *CL aj.* الحكمة ولا — [19] *B la dern. lettre s. p.* — [20] *A* اضرارا — [21] *CL* بل ران — [22] *ACL* وختم — [23] *A* احاطا *ou* احاط *L* احاطت *C* احاطب — [24] *CL* وظلمة *αβγ* وظلمات — [25] *L* تغشهم — [26] *A* يمتسكون — [27] *A* حلتهم — [28] *CL* بالذنابي (*L le 1^er^ bâ s. p.*) *A* بذناي — [29] *BCP* ما لهم *L* اعمالهم *αβγ*

على خفتها[1] وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا بها[2] ثمنا قليلا والهاهم
عن ذكر الله تعالى[3] التجارة والبيع[4] ولم يخافوا يوما تتقلب[5] فيه
القلوب والابصار بان له وتحقق على القطع ان مخاطبتهم[6] بطريق
المكاشفة لا يمكن وان تكليفهم من العمل فوق هذا القدر[7] لا
يتفق وان حظ اكثر[8] الجمهور من الانتفاع بالشريعة انما هو فى
حياتهم[9] الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى[10] عليه سواه[11] فيما اختص
هو[12] به وانه[13] لا يفوز منهم بالسعادة الاخروية[14] الا الشاذ[15] النادر[16]
وهو من اراد حرث[17] الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن واما من[18]
طغى[19] وآثر[20] الحياة[21] الدنيا فان الجحيم هى المأوى واى تعب[22] اعظم
وشقاوة اطم[23] ممن اذا تصفحت اعماله[24] من[25] وقت انتباهه من نومه
الى حين[26] رجوعه الى الكرى لا يوجد[27] منها شىء[28] الا وهو يلتمس

---

[1] *B la 1re lettre s. p. ACL* حقيقتها *(CL peu lisible)* — [2] αβγ به *(le Qoran porte en effet* به *mais ce passage est une adaptation)* — [3] *P 2 p. sous yâ A* تعلى *CL m* — [4] αβγ والمبيع — [5] *B l'un des deux tâ s. p. A* تنقلب — [6] β *le mîm final indistinct* γ مخاطبتهما — [7] *CL m* — [8] *CL m* — [9] *CL* حياة — [10] *L* يغتذي — [11] *C* سواة — [12] *CL m* — [13] *CL* وانهم — [14] *L* الأخرويه *(la dern. lettre s. p.)* — [15] *B* الشان — [16] *A* النافر — [17] *A m (ce mot manque aussi dans ce verset du Qoran)* — [18] *B m* واما من *mais rétabli de la même main en interligne* — [19] *A* طعى — [20] *BCL* واثر *A* وءاثر *P* واثر — [21] *BC* الحيوة *A* الحيات — [22] *A* لعب *B* تعحب *(l'av.-dern. lettre s. p.) CL* ايثار — [23] *CL m* وشقاوة اطم — [24] *CL* احواله — [25] *L* فى *B* عن — [26] *C* حيّز — [27] *C s. aucun p. L* يوتخذ αβγ تجد *A aj.* له — [28] *BC* شئ *P* شي β شيئا αγ شيأ —

به تحصيل غاية من هذه الامور المحسوسة الخسيسة اما مال يجمعه
او لذة ينالها او شهوة يقضيها[1] او غيظ[2] يتشفى[3] منه[4] او جاه يحرزه[5]
او عمل من اعمال الشرع يتزين[6] به او يدافع[7] عن رقبته وهى كلها[8]
ظلمات بعضها[9] فوق بعض فى[10] بحر لجى وان منكم[11] الا واردها
كان على ربك حتما مقضيا[12] فلما فهم[13] احوال الناس وان اكثرهم[14]
بمنزلة الحيوان غير[15] الناطق علم ان الحكمة كلها والهداية[16] والتوفيق
فيما نطقت به الرسل[17] ووردت به الشريعة لا[18] يمكن غير ذلك ولا
يحتمل المزيد عليه فلكل[19] عمل رجال و كل ميسر لما خلق له سنة
الله فى الذين خلوا[20] من قبل ولن تجد[21] لسنة الله تبديلا فانصرف[22]
الى سلامان[23] واصحابه فاعتذر[24] لهم[25] عما[26] تكلم به معهم وتبرأ[27] اليهم
منه واعلمهم انه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم[28] ووصاهم[29]
بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة وقلة
الخوض فيما لا يعنيهم والايمان بالمتشابهات[30] والتسليم لها والاعراض

---

[1] ABP α يقتضيها — [2] B yâ s. p. — [3] γ يتشقى — [4] BP αβγ به — او غيظ يتشفى منه CL m — [5] B يجوزه — [6] L يستزين (le sîn douteux) mais e. m. يتزين — [7] CL aj. به — [8] C aj. فى barré — [9] P بغضها — [10] L من — [11] B بكم (bâ s. p.) ou منكم (noun indistinct et s. p.) — [12] كان على ربك حتما مقضيا CL m — [13] L راي C m — [14] P كثرهم C répète : وان اكثرهم — [15] B الغير — [16] ACL والسداد — [17] نطقت به الرسل CL نطق الرسول — [18] CL ولا — [19] B fâ s. p. — [20] AL s. alif final — [21] C نجد — [22] CL وانصرف — [23] L سلاكان — [24] CL واعتذر — [25] CL اليهم — [26] B مما L بما — [27] L وتبراء ACP s. le ء — [28] BL هداهم — [29] B le ˝ sur le çâd αβγ واوصاهم — [30] L بالمشابهات

عن البدع والاهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الامور وامرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام[1] من اهمال الشريعة والاقبال على الدنيا وحذرهم منه[2] غاية التحذير[3] وعلم هو وصاحبه اسال[4] ان هذه الطائفة المريدة[5] القاصرة[6] لا نجاة[7] لها الا بهذا الطريق وانها ان[8] رفعت عنه الى[9] بقاع[10] الاستبصار اختل[11] ما هى عليه ولم يمكنها ان تلحق بدرجة السعداء[12] فتذبذبت[13] وانتكست وساءت[14] عاقبتها وان هى دامت[15] على ما هى عليه حتى يوافيها[16] اليقين فازت بالامن[17] وكانت من اصحاب اليمين واما السابقون السابقون[18] فاولئك[19] المقربون فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا[20] فى العود الى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل[21] عليهما فى[22] العبور اليها وطلب حى بن يقظان[23] مقامه[24] الكريم بالنحو الذى طلبه اولا حتى عاد اليه واقتدى به اسال[25] حتى قرب[26] منه او كاد[27] وعبدا[28] الله[29]

---

[1] L الجميع — [2] BP αβγ عنه — [3] β التحذير — [4] BC ابسال (C bâ s. p.) L ايسال — [5] CL المرتدة (C la dern. lettre s. p.) — [6] β القاصرء — [7] A نجات — [8] L m — [9] B ولا — [10] β بفاع BP α يفاع — [11] L اختير ou اختيل mais e. m. deux annotations successives : بيان اختير et بيان اختل CL aj. — [12] CL الشهدا — [13] αβγ وتذبذبت — [14] CLP s. ء — [15] وان هى دامت C confus et barré sauf و et e. m. هى L وهي — [16] CL اتاها — [17] A بالامر — [18] ACL omettent de répéter السابقون — [19] LP فاوليك C yâ s. ء ni p. A فاولايك L aj. هم — [20] C وتلظفا — [21] عز وجل CL m — [22] αβγ m — [23] A يقضان — [24] C مقامة — [25] BC ابسال L ايسال — [26] L en interligne C m — [27] L aj. يقرب et C ان يقرب — [28] C βγ وعبد — [29] B aj. تعالى

بتلك الجزيرة حتى اتاهما اليقين[1] فهذا[2] ايدك الله[3] بروح منه[4] ما كان من نبأ[5] حى بن يقظان[6] واسال[7] وسلامان[8] وقد اشتمل على حظ[9] من الكلام[10] لا يوجد فى كتاب ولا يسمع فى معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذى لا يقبله الا اهل المعرفة بالله ولا يجهله[11] الا اهل الغرة[12] بالله وقد خالفنا فيه طريق[13] السلف الصالح فى الضنانة[14] به[15] والشح عليه الا ان الذى سهل علينا افشاء[16] هذا السر وهتك الحجاب[17] ما ظهر فى زماننا هذا[18] من آراء فاسدة[19] نبغت[20] بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان[21] وعم ضررها[22] وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا[23] تقليد الانبياء[24] وارادوا تقليد السفهاء[25] ان يظنوا[26] ان[27] تلك[28] الآراء[29] هى الاسرار[30] المضنون[31]

---

[1] β *noun gâté* — [2] αβγ هذا — [3] ايدك الله *BP* ايدك وايانا αβγ ايدنا (α ايدنا (أيدنا) الله واياك — [4] *L aj.* مما كان ايدك الله *mais ces quatre mots sont barrés* — [5] *AP s. le* ء *L* نباء *ou* بناء — [6] *A* يقضان — [7] *BC* وابسال *L* وايسال — [8] *L* وسلامان (*correct cette fois*) — [9] *B le* ˜ *sur le dhâ CL* نمط — [10] *CL aj.* الذى (*L* 2 *p. sous yâ*) — [11] *B* بجهله — [12] *L voc.* : الغِرَّة — [13] *CL* طريقة (*C la dern. lettre s. p.*) فيه طريق — [14] *C* الضانه (*la dern. lettre s. p.*) *L* الضن — [15] *AB m* — [16] *CP s.* ء βγ انشاء — [17] *CL aj.* عنه — [18] *A m* — [19] *BP* αβγ مفسدة — [20] *BP* αβγ نبعت — [21] *CL* البلاد — [22] *B* ضررا — [23] γ طرحوا — [24] *BP* αβγ *aj.* (*BP s.* ˜) صلوات الله عليهم — [25] *CLP le* ء *m A aj.* والاغبياء — [26] *L s. alif final* — [27] *BP* αβγ *m* — [28] *B* بتلك — [29] *B aj.* انها الفاسدة — [30] *ABP* αβγ *m* — [31] *AL* المظنون

بها على غير اهلها فيزيد[1] بذلك[2] حبهم فيها وولوعهم[3] بها فرأينا ان نلمع اليهم[4] بطرف من سر الاسرار لنجتذبهم[5] الى جانب التحقيق ونصدهم[6] عن ذلك الطريق ولم نخل[7] مع ذلك ما اودعناه[8] هـذه الاوراق اليسيرة من الاسرار عن حجاب[9] لطيف ينهتك[10] سريعا لمن هو من[11] اهله ويتكاثف[12] لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه وانا اسأل[13] اخوانى[14] الواقفين[15] على هذا الكلام ان يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبيينه[16] وتسامحت فى تثبيته[17] فلم[18] افعل ذلك الا لانى تسنمت[19] شواهق[20] يزل الطرف[21] عن مرآها[22] واوردت[23] تقريب[24] الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق[25] فى دخول الطريق[26] واسأل[27] الله التجاوز والعفو وان يوردنا من المعرفة[28] به الصفو[29] انه[30]

---

[1] *CL* ويزيد (*C le 2e yâ s. p.*) — [2] *C* لذلك *ou* بذلك (*bâ s. p.*) *L* لذلك — [3] *L* وولعهم β وولوعوهم — [4] *C répète :* اليهم اليهم — [5] αβγ لنجذبهم *C* يجذبهم *L* ليجذبهم — [6] *BP* αβγ ثم نصدهم *CL* ويصدهم — [7] *A* نحل *B* رقيق وستر *ou* تحل *CL* نخل — يخل — [8] *A* اودعنا *CL aj.* من — [9] *ACL aj.* — [10] *L* ينتهل — [11] *BCL m* — [12] β وينكاثف — [13] *L* اسأل α أسأل *A* اسئل *BP* β اسال — [14] *CLP 2 p. sous yâ B* اخوان — [15] *P* الوافقين — [16] *C les 2 p. de l'un des deux yâ m B* تبثينه — [17] *B* تدقيقه وتوضيحه — [18] *C* ولم — [19] *CL* تنسمت *B* تنمت — [20] *C peu lisible B* سواهق — [21] βγ لطرق — [22] *ABCLP* β *s. madda* — [23] *B* واوردت — [24] β تفريب *B* بقريب (*la 1re lettre s. p.*) — [25] الترغيب والتشويق *BP* αβγ الترتيب والتشويق *CL* التشويق والترغيب — [26] *A entre ce mot et le suivant un* د *isolé barré à l'encre rouge* — [27] αγ وأسأل *A* واسئل *BCLP* واسال β وأسال — [28] *la dern. lettre s. p.* — [29] *CL* والصفو — [30] *A* وانه *mais le* و *barré à l'encre rouge*

منعم[1] كريم[2] والسلام عليك[3] ايها الاخ المفترض[4] اسعافه[5] ورحمة[6] الله وبركاته[7] [8]

---

[1] *A* المنعم *CL aj.* مجيب *mais barré dans C* — [2] *A* الكريم — [3] *A* — عليك *A aj.* — [4] *B aj. (tâ s. p.)* الباري الرحيم ايدك الله تعالى — [5] الاكرم [6] *B la dern. lettre s. p.* — [7] *A m — de* والسلام *jusqu'ici CL m*

[8] :

Fin de A (le signe | indique une fin de ligne) :

نجزت والحمد لله رب العالمين وصلى الله على | سيدنا ومولانا
محمد خاتم النبيين فى يوم الاحد | من اواخر محرم الحرام
سنه ١١٨٠ ثمانين ومائة | والف من الهجرة النبوية
رزقنا الله خيرها وخير | ما بعدها ووقانا
شرها وشر ما بعدها | وءاخر دعوانا
ان الحمد لله |
رب العالمين |
ه

Fin de CL (le signe | indique une fin de ligne de C et le signe || une fin de ligne de L) :

والحمد لله رب العالمين | وصلي *(وصل C)* الله || على سيدنا *(C s. aucun p.)*
محمد واله وصحبه | || صلاة *(C la dern. lettre s. p.)*
تملاء الارض || والسماء *(C s. ء)*
[ويتمالاء *(indistinct)* | الهوا به *(s. p.)* والتوفيق *(s. aucun p.)* *C aj.*]
وان يثبتنا على *(L 2 p. sous yâ)* | || احسن طريق *(C s. aucun p.)*
امين *(C yâ s. p. et répète* امين *avec 2 p. sous yâ)* | ||

وحسبنا الله | || ونعم (C s. p.) الوكيل | ||
|| تمت (C m)
|| تم (L s. p. C m)

En marge de ce colophon L porte la mention : ٩٨ *(s. p.)* قوبلت بسه

Fin de B et de P (le signe | indique une fin de ligne de B et le signe || une fin de ligne de P) :

كمل الكتاب | والحمد لله (لله B) وحده | ||
[*B aj. :* تمام *(la dern. lettre s. p.)* تمت]

En outre, le scripteur du manuscrit d'Oxford ajoute la mention suivante, reproduite par P dans sa Préface au lecteur :

كمل كتاب حديث حي بن يقظان واسال وسلامان تاليف
للشيخ الامام العالم العارف المدرك الواصل ابي جعفر بن طفيل
رحمة الله عليه في نهار يوم الجمعة مستهل المحرم سنة ثلث وسبعماية
علي يد الفقير الي الله تعالي ابرهيم بن محمد بن يحيي ‹‹

Fin de α :

قد تم بحول الله سبحانه طبع رسالة الحكمة المشرقية المعنونة برسالة حى بن
يقظان بمطبعة ادارة الوطن فى يوم الخميس ٢٧ ربيع الثانى من سنة ١٢٩٩
هى وهو الكتاب الرابع مما نجز طبعه على ذمة المشتركين فليهنؤا *(sic)* برسالة
قشعت السحاب عن سماء الحكمة فاضاءت شموسها وناهيك
بأفكار مبلغ العلم فيها انها للرئيس أبى على بن سينا فجزا الله
ارباب ادارة الوطن ما يقوم بكفؤ هذه التحفة العامة
النفع حبا لبث المعارف فى افئدة الوطنيين وكان
تصحيحها بمعرفة مصحح سابقها (٥٠٤)
والحمد لله على التمام والصلاة

والسلام على سيدنا محمد
وآله وصحبه الائمة
الاعلام
تم

Fin de β :

تم بعون الله طبع رسالة حى بن يقظان الحكمية عزيزة المثال سهلة المنال البهية
المحتوية على انفس الغرائب بنات الافكار الرائقة الثواقب بمطبعة وادى
النيل العامرة البهية بمصر المحروسة بالعناية الاهلية (*sic*) فى أوائل
شهر شعبان سنة ١٢٩٩ من هجرة سيد ولد عدنان
صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ومن
كان على هديه ومنواله ما هدر
الحمام وفاح شذ (*sic pour* شذو)
التمام
م

Fin de γ :

تم بعون الله طبع رسالة حى بن يقظان الحكمية عزيزة المثال سهلة المقال البهية
المحتوية على انفس الغرائب بنات الافكار الرائقة الثواقب بالمطبعة الخيرية العامرة
البهية بمصر المحروسة بالعناية الالهية فى أواخر شهر صفر الخير سنة ١٣٤٠
من هجرة سيد ولد عدنان صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اجمعين آمين

Les trois éditions égyptiennes ajoutent, les deux premières au pied de leur dernière page, la troisième au milieu de sa page de titre, l'apostille suivante :

* ذكر ابن خلكان فى ترجمة ابى على بن سينا ان هذه
الرسالة (الزسالة β *la dern. lettre s. p.* γ) من مؤلفاته (مؤلفانه β) فلعلها كانت
بالفارسية (*la dern. lettre s. p.* γ) وترجمها ناقلها هذا رحم الله الجميع *

IV

INDEX ARABE-FRANÇAIS

DES TERMES ET EXPRESSIONS TECHNIQUES

ا

ابد — أَبَدًا *toujours* (dans l'avenir) ٩٧, l. 2.

أَبَدِىّ *éternel* (dans l'avenir) ٣, l. 4.

ارسطو *Aristote* ١٥, l. 3, l. 4.

ارسطوطاليس *Aristote* ١٤, l. 9 ; ١٥, l. 2.

ارض — أَرْض *terre* (l'un des quatre éléments) ٦٩, l. 1 ; ٧٤, l. 15 ; ٨٠, l. 5 ; ١٠٣, l. 4 ; etc.

اسطقس (altération du grec στοιχεῖον, élément. On trouve ce mot diversement écrit اسطقس — اسطقص — استقص et diversement vocalisé أُسْطُقُسّ (Al-Khowarezmi, *Liber mafâtîh al-olûm*, ed. van Vloten. Leyde, 1895, p. ١٣٧) — إِسْطَقِس (Belot, *Vocabulaire arabe-français*. Beyrouth, 1893), etc. *élément* ١٠٢, l. 1, l. 3, l. 4, l. 6.

pl. اسطقسات *éléments* ١٠١, l. 9 ; ١٠٢, l. 2, l. 6, l. 9, l. 10 ; ١٠٣, l. 5, l. 11.

الاسطقسات الاربع *les quatre éléments* ١٠٠, l. 9 ; ١٠١, l. 7.

افق — أُفُق *horizon* ٧٨, l. 11.

امل — تَأَمُّل *spéculation* ١٣٧, l. 3.

آل — آلة (instrument, organe : voir trad., p. 47, n. 2) :

» *instrument* (au sens propre) ٤٥, l. 11 ; ٥٢, l. 12.

» *instrument* (ou organe), ٥٢, l. 1, l. 2 (2 fois), l. 3 ; etc.

» *instrument* (de connaissance) ١٠٥, l. 6.

pl. آلات *instruments* (au sens propre) ٤٢, l. 1 ; ٥١, l. 6, l. 9, ٥٦ l. 14.

» *organes* ٦١, l. 5.

الآلات الحيوانيّة والنباتيّة *les organes animaux ou végétaux* ٦٠, l. 13.

تأويل *interprétation allégorique* (passage du sens exotérique ظاهر au sens ésotérique باطن) ١٣٧, l. 1, l. 2 ; ١٤٤, l. 11.

interprétation (à la fois au sens d'interprétation allégorique et au sens de traduction) ١٤٢, l. 1. — Voir trad., p. 104, n. 1.

ب

ب — الجسم بما هو جسم *le corps en tant que corps* ٦٩, l. 10 ; ٧١, l. 9. (Voir sous حَيثُ).

بدأ — مَبدَأ *principe* ١٣٣, l. 7.

pl. مَبادِئ *principes* ١٣٣, l. 10.

بدع — بِدَع (pl. de بِدعَة) *hérésies* ١٥٤, l. 1.

برأ — برئ من *exempt de* ٨٩ , l. 10 ; ٩١, l. 12.

» *indépendant de* ١١٧, l. 1.

» *pur de* ١٤٦, l. 6.

» *ne participe point de* ٨٦, l. 13.

برئ عن *exempt de* ٨٩, l. 10 ; ١٢٧, l. 6 ; ١٢٨, l. 2, l. 11 ; etc.

» *étranger à* ٨٥, l. 4.

برئ عن المادّة *exempt de matière* ٨٥, l. 9.

لبراءتها عن المادّة *étant exemptes de matière* ١٢٤, l. 8.

برد — بَرْد *un froid* ٢٣, l. 12 ; ٧٢, l. 13.

البرد *le froid* ٧٣, l. 1. (Voir Appendice V).

البارد *le froid* ٢٧, l. 2.

بارد *froid* (adj.) ٦٠, l. 3, l. 4, l. 5, l. 12 ; ٦٩, l. 8.

برهن — بُرْهان *démonstration* (raisonnement partant de propositions évidentes par elles-mêmes pour en tirer une conclusion par une suite de raisonnements rigoureux et rigoureusement enchaînés. Le type d'un tel raisonnement est la démonstration mathématique) ١٣, l. 3 ; ٢١, l. 4.

pl. براهين ٢٢, l. 11.

بَرْهَنَ *démontrer* ٢١, l. 11. (Voir بُرْهان).

تَبَرْهَنَ il a été démontré, *on démontre* ٢١, l. 5 ; ٢٣, l. 8 ; ٨٤, l. 10 ; etc.

بصر — مُبْصَر *objet visuel* ٩٣, l. 11.

pl. مُبْصَرات *objets visibles* ٩٤, l. 7.

اَسْتِبْصار *spéculation* ١٥٤, l. 5.

بطن — باطِن *ésotérique* (opposé à ظاهِر exotérique) :

» *sens caché* (ésotérique) ١٣٦, l. 13.

» *sens ésotérique* ١٥, l. 5.

بين — تَبايُن *pluralité* ١٠٥, l. 8 (2 fois).

ث

ثبت — اثبات — اثباتىّ (voir صفة et أوصاف sous و).

ثقل — الثِقَل *la pesanteur* ٦٣, l. 7 (2 fois), l. 11 ; ٦٤, l. 2 ; ٨٤, l. 6, l. 7 (2 fois), l. 9, l. 10. (Voir Appendice V).

الثقيل *le pesant, le lourd* ٦٣, l. 10, l. 15.

ج

جدل — الجَدال *la discussion* ١٥١, l. 6.

جسم — الجِسميَّة *la corporéité* ٦٣, l. 8, l. 9, l. 12 ; ٦٤, l. 6, l. 11 ; ٦٥, l. 10, etc.

معنى الجسميّة *l'attribut corporéité* ٦٤, l. 1, l. 3, l. 6 ; ٦٥, l. 10, l. 12 ; ٦٨, l. 9 ; etc.

غير جِسمانىّ *incorporel* ٩٢, l. 5.

الجِسْمانيّة *la corporéité* ou *corporalité* ٩٣, l. 4 ; ٩٩, l, 5 ; ١١٨ l. 2 ; ١١٩, l. 2, l. 3 ; cf. ٩٢, l. 6.

اوصاف الجسمانيّة *les qualités corporelles* (littéral' les qualités de la corporéité) ٨٥, l. 4-5.

القوَى الجسمانيّة *les facultés corporelles* ٩٥, l. 12 ; ٩٦, l. 11-12 ; ١١٧, l, 3 ; etc.

الأجسام السّماويّة *les corps célestes* ٧٥, l. 4 ; ١٠٤, l. 3, l. 5 ; ١٠٨, l. 4 ; etc.

تَجْسيم erreur qui consiste à *attribuer un corps à Dieu* ١٤٦, l. 5.

متجسّمة *assemblage corporel* ٩٢, l. 8.

جمد — الجَمادات *les corps inanimés* ٦٤, l. ٥ ; ٦٥, l. 4.

» *les corps inorganiques* ٢٨, l. 12.

جمل — Ibn Thofaïl appelle جُمْلة un *groupe* quelconque de corps ٦٦, l. 4, l. 6 (2 fois), l. 11 ; ٦٧, l. 3, l. 4. Il appelle فريق chaque *division* de ce groupe ٦٦, l. 6, l. 8 (2 fois) ; ٦٧, l. 3, l. 10 ; ٦٨, l. 1 ; et طائفة chaque *subdivision* de cette division ٦٦, l. 7 ; ٦٧, l. 10.

جنّ — جَنين *fœtus* ٣٢, l. 11, l. 12.

جلس — جِنْس *genre* [divisible en *espèces* (نوع pl. انواع)] ١١٠, l. 3 ; ١١٢, l. 10.

pl. أجناس *genres* ١١٠, l. 5, l. 10 ; ١١١, l. 8.

جلس الحيوان *le règne animal* ٥٨, l. 5-6, l. 11-12 ; ٥٩, l. 4.

جنس النبات *le règne végétal* ٥٩, l. 3, l. 4-5.

جوهر — جَوْهَر *substance* ٤٩, l. 7 ; ٥٠, l. 1 ; ٦٧, l. 6.

pl. جَواهِرُ — الجواهر السماويّة *les substances célestes* ٤٨, l. 8-9.

ح

حجّ — حُجّة *argument*, ٧٧, l. 10.

pl. حجج *arguments* ٧٦, l. 1 ; ٨٢, l. 5.

حجب — حِجاب un *voile* (allégoriquement) ١٥٦, l. 4.

pl. حُجُب *voiles* (id.) ١٠٨, l. 2.

هَتْك الحجاب *déchirer le voile* (révéler un secret) ١٥٥, l. 7.

حجاب لطيف يهتك سريعًا لمن هو *un voile léger, qui se laissera promptement percer par celui qui* ١٥٦, l. 4-5.

حجاب (mystique; littéralement voile, rideau) *séparation* (d'avec Dieu) ٩٧, l. 12.

الحجاب (myst.) *le voile de la séparation* (d'avec Dieu) ١٣١, l. 6.

حَجْب (maçdar) — ظلم الحجب *les ténèbres de la séparation* ١٥١, l. 10.

المَحجوبون *ceux qui sont exclus de l'union* [intuitive] *par un voile* ١٤٤, l. 7.

المحجوبون بالانوار *les hommes privés de l'illumination* [*divine*] ١٧, l. 12.

حدّ — حَدّ (pl. حُدُود) *définition* en général, soit parfaite, soit imparfaite ٨, l. 5 (mais signifie le plus souvent définition parfaite, par le genre prochain et la différence spécifique, en opposition à رَسْم (pl. رُسُوم) *définition imparfaite*, voir ce mot. Peut également signifier *terme* (au sens logique), de même qu'en grec ὅρος.

حدث — حَدَثَ *survenir* ٧٣, l. 7.

» *se produire* ٨٢, l. 3.

شيء حدث بعد ان لم يكن *une chose qui ait commencé d'être après qu'elle n'existait point* ٨١, l. 2-3.

حادث *produit* (apparu à l'existence après n'avoir pas existé) (voir trad., p. 56 n. 1) ٧٣, l. 9, l. 12 ; ٨١, l. 10 ; ٨٢, l. 1, l. 13.

pl. حَوادِث [*accidents*] *produits* ٨١, l. 9, l, 10.

» *accidents* ١٠٥, l. 2.

حُدوث *production* (non-éternité dans le passé) ٧٥, l. 3 ; ٨١, l. 11(2 fois) ; ٨٢, l. 8 ; etc.

أحدث *produire* ٧٤, l. 2 ; ٨٢, l. 2 (3 fois), l. 4.

مُحدِث *producteur* ٧٣, l. 9 ; ٨٢, l. 2 (2 fois), l. 13 (2 fois), l. 14.

مُحْدَث الوجود *passé* [*du néant*] *à l'existence* (littéralement produit d'existence, produit quant à l'existence) ٨٦, l. 9.

مُحْدَثات الامور *les nouveautés* ١٥٤, l. 1-2.

حر — حَرّ *chaleur* (de la température) ٢٢, l. 7 ; ٢٣, l. 5, l. 12.

حرارة *chaleur* ٢١, l. 5 ; ٢٢, l. 9 ; etc.

» *chaleur* (de la température) ٢١, l. 3 ; ٢٣, l. 8.

حارّ *chaud* (adj.) ٢١, l. 6, l. 7 ; ٢٢, l. 1 (2 fois) ; ٦٠, l. 3, l. 4, l. 5 ; ٦٩, l. 8 ; etc.

الحارّ *le chaud* ٢٧, l. 2 (Voir Appendice V).

الحارّ الغريزيّ *la chaleur naturelle* ٦٥, l. 2.

حرك — حَرَكَة mouvement (peut avoir, chez les falâcifa, tous les sens du terme aristotélicien κίνησις. Ibn Thofaïl ne l'emploie que dans le sens de mouvement spatial) :

» *mouvement* (spatial) ٢١, l. 5 ; ٢٢, l. 2 ; ٣٨, l. 8 ; ٥٢, l. 4 ; ٦٧, l. 7 ; etc.
au duel : ٦٢, l. 2 ; ٦٣, l. 1.
pl. حركات *mouvements* (spatiaux) ٥٥, l. 9 ; ٥٧, l. 4 ; ٦٤, l. 13 ; ٦٥, l. 6 ; etc.
حراك *mouvement* (spatial) ٤٤, l. 11.
تحريك *impulsion* ٨٥, l. 9.
مُحَرِّك *moteur* ٨٤, l. 2 (2 fois) ; ٨٥, l. 9.
تَحَرُّك *locomotion* ٥٩, l. 6.
مُتَحَرِّك *qui se meut* ٦١, l. 4.
المُتَحَرِّك لنفسه *doué de mouvement spontané* ٨٤, l. 3.
تحرّك في المكان *se mouvoir d'un mouvement de déplacement* ١٠٤, l. 2-3.
تحرّك في الوضع *se mouvoir sur place* (en tournant sur soi-même) ١٠٤, l. 4.
حس — حِسّ *le sens* (un des cinq sens) ٨٥, l. 10.
الحِسّ *la sensation* ٦٨, l. 2 ; ٧٢, l. 10.
» *les sens* ٢٨, l. 3 ; ٦٤, l. 8 ; ٧٠, l. 3.
» *la sensibilité* ٥٩, l. 6.
» *la perception* ٣٢, l. 6 ; cf. ٧٦, l. 3.
عالم الحس (voir sous عالم).
au pl. حَواسّ *les sens* ٨٠, l. 8 ; ٨٢, l. 11 (2 fois) ; ٨٣, l. 2 (2 fois) ; etc.
» *sensations* ٥١, l. 3.
au pl. احساسات *sensations* ٦٤, l. 12.
مَحْسوس *sensible* ٩٩, l. 6, l. 11 ; ١٠٨, l. 2 (2 fois).
» *perceptible par les sens* ٧٠, l. 10.
» *objet sensible* ٧٢, l. 7 ; ٩٧, l. 6.
عالم المحسوس (voir sous عالم).
الكَيْفِيّات المحسوسة *les qualités sensibles* ٦٥, l. 6.
مَحْسوسات *choses sensibles* ١٠٦, l. 9 ; ١١٦, l. 8 ; ١٢٤, l. 6 ; etc.
المَحْسوسات *les objets sensibles* ٧٤, l. 12 ; ١١٦, l. 12 ; ١١٩, l. 11.
صُوَر المحسوسات *les formes des choses sensibles* ٨٣, l. 5.
الامور المَحْسوسة *les choses sensibles* ٩٩, l. 6 ; ١٠٨, l. 2 (2 fois) ; ١٥٣, l. 1.
اشياء تُحَسّ عنه *certaines choses que les sens y perçoivent* ٧٤, l. 1.
حسب — مُحاسَبة النفس *examen de conscience* ١٣٧, l. 3-4.
حق — الحَقّ *le Véritable* (Dieu) ١٠٨, l. 13 ; ١٢٠, l. 12 ; ١٢٣, l. 1 (2 fois) ; l. 2, l. 3, l. 10 ; ١٢٧, l. 7 ; etc.
» *l'Être Véritable* ٤, l. 12 ; ٦, l. 5, l. 9 ; ٧, l. 3, l. 4, l. 5 ; ١٨, l. 2 ; etc.
» *la vérité* ٤, l. 2 ; ١٤, l. 11, l. 13 ; ١٧, l. 1 ; etc.

تلك الذات الحقّة *cette Essence véritable* (Dieu) ١٢٤, l, 2.
حقيقة *essence* ٦٣, l. 14 ; ٦٤, l. 2, l. 5 ; ٦٥, l. 8 : ٦٨, l. 8, l. 10 ; etc.
» *réalité* ٨٢, l. 6 ; ١٢٦, l. 5.
» *vraie nature* ١٢٦, l. 2, l. 6.
pl. حقائق *essences* ٦٨, l. 12.
» *vérités* (absolues, réalités) ١٤٤, l. 4.
في الحقيقة *en réalité*, essentiellement ٦٠, l. 8 ; ٧٤, l. 4-5 ; ٨٠, l. 13.
على الحقيقة en réalité, *essentiellement* ٧١, l. 9.
حقيقة الذات *l'essence véritable* ٥٦, l. 13.
حقيقة ذاته *sa véritable essence* ٩٢, l. 6, l. 7 ; ١٢٣, l. 1.
» *son essence même* ١١٨, l. 6, l. 8.
حقيقة وجود كل واحد منهما *l'essence des uns et des autres* ٦٤, l. 5.
حقيقة وجود كل جسم *la réalité essentielle de chaque corps* ٨٥, l. 6.
حقيقة الوصول (myst.) *l'union véritable* ١٢٧, l. 5.
حكم — حُكْم *décret* (divin) ١١٤, l. 7.
حكم العقول *le décret de la raison* ١٢٥, l. 6 ; ١٢٦, l. 7.
au pl. أحكام العقل *les décrets de la raison* ١٢٥, l. 6.
au duel احد الحُكْمَيْن *l'une des deux thèses* ٨١, l. 5 (cf. ٨٢, l. 5 احد الاعتقادَيْن *l'une des deux thèses*).
حُكْم a parfois un sens fuyant et plus ou moins explétif (voir dans *Homenaje á D. Francisco Codera*, Estudios de erudición oriental. Saragosse, 1904, Léon Gauthier, *La racine* حكم *et ses dérivés*) :
فهي في حكم الواحد *ils forment un tout unique* ٥٦, l. 10.
وبقي بحكم هذه الحالة *il demeura dans cet état* [*d'esprit*] ٦١, l. 9.
بطل حكم الصورة *la forme même disparaît* ٧٣, l. 5.
يصير في حكم الاسطقس الغالب [le composé] *reçoit le caractère de l'élément dominant* ١٠٢, l. 2-3.
صار في حكم الوسط *il tient le milieu même* ١٠٣, l. 5.
على حكم واحد *sur le même pied* ١٣٢, l. 11.
حِكْمة *philosophie* (en général) (الفلسفة est la philosophie grecque ou gréco-arabe) ٤, l. 1.
» *sagesse* ١٢, l. 13 ; ٨٨, l. 9, l. 10 ; ١١٨, l. 2 ; ١٥٠, l. 3 ; etc.
حمل — الحَمَل *le Bélier* (signe du zodiaque : voir sous رأس).
حال — حال *état* [mystique] ٤, l. 4 ; ٦, l. 2 ; ٩٦, l. 12 ; ٩٧, l. 10 ; etc.
pl. أحوال *états* [mystiques] ٥, l. 7 ; ٦, l. 3 ; ٧, l. 7 ; ١١٧, l. 9.
» *états extatiques* ١٥, l. 12.
احوال الناس *les* [*diverses*] *conditions des gens* ١٥٣, l. 5.
استحالة *transformation* (changement de forme, différent de تغيّر) ٩٩, l. 14 ; ١٠٥, l. 2.

لا يستحيل *immuable* ١٠٥, l. 4.

مُستحيل *qui répugne* (contradictoire) ١٢٥, l. 2.

حيث — مِنْ حَيْثُ *en tant que* ١٠٧, l. 2, l. 4, l. 6 ; ١٢١, l. 12.

الجسم من حيث هو جسم *le corps en tant que corps* ٦٣, l. 3-4, l. 8, l. 9-10 ; ٧٠, l. 2-3.

من حيث لا يشعر *faute de réflexion* ١١٠, l. 1.

حيز — تحيّز *localisation* ١٢٦, l. 3.

خ

خرج — خُرُوج *extériorité* (opposé à دُخول) ٨٦, l. 4

خارج عن *extérieur à* ١٠٥, l. 1.

خصّ — خاصّةً *proprement, en propre,* exclusivement ٢١, l. 12, ٢٩, l. 5.

خواصّ (pl. de خاصّة) *propriétés* ٦٦, l. 3.

خاصّيّة *caractère spécifique* ٦٨, l. 4.

pl. خصائص *particularités* ٥٥, l. 3 ; ٥٦, l. 2.

اخصّ به *qui lui appartient le plus proprement* ٥٨, l. 3.

الحركة مِنْ اخصّ صفات الاجسام *le mouvement est un des attributs les plus caractéristiques des corps* ١١٩, l. 5-6.

اخْتصّ بِ *être exclusivement affecté à* ١٠١, l. 4.

» *devenir propre à* (exclusivement affecté à) ١٣٠, l. 5.

» *avoir le privilège de* ٩٩, l. 12-13.

ما يختصّ بِ ce qui caractérise le, ce qui appartient en propre à, *l'état particulier de* ٥٨, l. 9.

فِعْله الذى يختصّ به *sa fonction propre* ٦٥, l. 5.

اختلاف اختصّ به نوع دون نوع *des différences propres à chaque espèce* ٥٨ l. 6-7.

الوجه الذى اختصّ به ... بِمُشابَهة الاجسام السماويّة *en quoi, seul..., il ressemblait aux corps célestes* ١٠٥, l. 10-11.

ليست شديدة الاختصاص بِ *n'appartient pas à... d'une façon rigoureusement propre* ٥٨, l. 4.

خفّ — الخِفّة *la légèreté* ٦٣, l. 7 (2 fois), l. 11 ; ٦٤, l. 3.(Voir Appendice V).

الخفيف *le léger* ٦٣, l. 11, l. 15.

خلس — خُلَسات (myst.) *fugitives lueurs* ٦, l. 5.

خلف — اختلاف *dispersion* (dans l'espace) ١٢٦, l. 3.

خلق — خَلْق *structure* ٨٨, l. 14.

» *formation* (d'un organisme) ٣٢, l. 15.

» *développement* (d'un organisme) ٣٢, l. 12.

» *création* (chose créée) ٨٨, l. 1.

خلقة *formation* (du fœtus) ٣٢, l. 10, l. 11.
مخلوق *création* (chose créée) ٨٨, l. 5.
[علم] الاخلاق la science des mœurs, *l'Ethique* ١٤, l. 2.

د

دخل — دُخول *intériorité* (opposé à خُروج) ٨٦, l. 3.
درك — إِدْراك (terme d'acception très large, s'appliquant à tous les faits que les psychologues modernes appellent *faits représentatifs* (d'ordre sensible, intellectuel, mystique) :
» *sens* (les cinq sens) ٨, l. 3.
» *perception* (sensible) ٤٤, l. 11; ٩١, l. 6; ٩٤, l. 5; ٩٨, l. 11, l. 12.
» intelligence ٥٩, l. 6.
» *perception* (intellectuelle, spéculative) ٧, l. 8, l. 10 (2e fois) ; ٩, l. 7, l. 10, l. 11.
» *perception* (de Dieu) soit spéculative, soit mystique ٩٤, l. 13; ٩٥, l. 8 (cf. trad., p. 71, n. 1).
» *perception* (mystique) ٧, l. 10 (1re fois) ; ٩, l. 8, l. 12.
pl. إدْراكات *facultés perceptives* ٣٩, l. 4.
» *perceptions* ٥٧, l. 4 ; ٩٨, l. 11.
» *opérations représentatives* ٦٤, l. 13.
القوى المُدْرِكة *les facultés perceptives* ٩٣, l. 7.
مُدْرَك *objet perceptible* ٩٤, l. 5, l. 7.
au duel ٩, l. 9.
au pl. مُدْرَكات *objets de perception* ٩١, l. 6.
دور — دار على نفسه *tourner sur soi-même* ١١٦, l. 6.
اَسْتدارة *mouvement circulaire* ١١٤, l. 4.
» *mouvement rotatoire* ١١٦, l. 11.
حركة الاستدارة *mouvement circulaire* ١١٩, l. 5.
حركة على الاستدارة *mouvement circulaire* ١١٦, l. 3.
استدارة على نفسه *mouvement de rotation sur soi-même* ١١٦, l. 10.
دوم — دائم البقاء *d'éternelle durée* (dans l'avenir) ٩٢, l. 12.
دائم الوجود *éternel* (dans l'avenir) ١٣٢, l. 3, l. 4.

ذ

ذو — ذات *essence* ١٨, l. 2 ; ٥٦, l. 4 et suivantes (voir trad., p. 44, n. 2) ; ٨٦, l. 13 ; ٨٩, l. 6 ; ٩٢, l. 3, l. 4, l. 8, l. 10, l. 11 ; etc. (voir aussi حقيقة الذات et حقيقة ذاته sous حقيقة).

» *être* ٩٢, l. 6.

pl. ذَوات *essences* ٧٣, l. 13 ; ٩٩, l. 2, l. 3, l. 5 ; ١٠٨, l. 13 ; etc.

بالذات *par essence* ١١٣, l. 11 (opposé à بالعرض *par accideut*).

» *ontologiquement* (opposé à بالزمان *chronologiquement*) ٨٨, l. 1 (voir trad., p. 66, n. 1).

» *au point de vue ontologique* (opposé à بالزمان *au point de vue chronologique*) ٨٨, l. 4.

بذاته *par son essence* ٩٢, l. 3.

» *par essence* ٨٩, l. 12 ; ١٠٩, l. 4.

» *en lui-même*, dans son essence ٦١, l. 2.

في ذاته *en son essence* ٨٦, l. 13 ; ٨٩, l. 6.

» *par essence* ١١٤, l. 2.

ذاتيّ *essentiel* ٦٠, l. 14 ; ٦١, l. 6.

ر

راس — رَأْس *fin* (et non commencement, d'un septénaire) ٥٣, l. 1 ; ٧٥, l. 4 ; ٩٠, l. 3.

» (astron.) *signe* (du zodiaque) :

رأس الحمل *le signe du Bélier* ٢٣, l. 10.

رأس الميزان *le signe de la Balance*, ٢٣, l. 11.

رب — رَبّانيّ *souverain* (adj.) ١٠٥, l. 4 ; ١٣٣, l. 4. (Voir trad., p. 98, n. 1).

رُتْبة *condition* [un état mystique (حال) devenu durable, habituel. Cf. مَقام *station* (sous قام)] ٥, l. 5, l. 8, l. 10.

» *situation* (mystique) ٧, l. 5 ; en un sens courant, parfois un peu explétif, *situation*, par ex. ٨, l. 6 بعد ان حصل في هذه الرتبة arrivé à cette situation, *arrivé à ce point*.

في رتبة واحدة *sur le même niveau* ١٤, l. 5.

رجل — رِجال (pl. de رَجُل) hommes faisant autorité : مِنْ طريق الرِّجال *par la voie des autorités* (par la méthode d'autorité) ١٥١, l. 1.

رحم — رَحْم *matrice* ٣٢, l. 11.

رسم — رُسُوم (pl. de رَسْم) *descriptions* (au sens logique, c. à. d. toute *définition imparfaite*, qui ne se fait point par le genre prochain et la différence spécifique : voir sous حدّ. Cf. El-Djordjânî, *Definitiones viri meritissimi Dschordschâni*... primum edidit... Gustavus Flügel, p. ١١٦), ٨, l. 9.

» *esquisses* ١٣٦, l. 5.

ارتسام *linéaments* ٧٣, l. 10.

رطب — رَطْب *humide* (adj.) ١٩, l. 9.

الرَّطْب *l'humide* ٢٧, l. 2. (Voir Appendice V).

الرُّطوبات *les humeurs* ٣٢, l. 1 ; ٨٠, l. 11.

روح — رُوح *âme* (voir trad., p. 23, n. 3) ٢٨, l. 2, l. 3, l. 10 ; ٢٩, l. 5 (2 fois), l. 12 ; ٣٠, l. 6 ; ٣١, l. 7.

» *âme* (animale) ١٠٤, l. 8.

» *esprit* (animal) (voir trad., p. 41, n. 1) ٥١, l. 3, l. 6 ; ٥٢, l. 7, l. 9 (2 fois), l. 11, l. 13 ; ٥٨, l. 3 et suivantes ; etc.

الرُّوح الاوّل (sens intermédiaire) *le premier esprit ou première âme* ٣٠, l. 6 (cf. ٣٠, l. 5 ك ; trad., p. 26, n. 3).

أرْواح (pl. de روح) *esprit* [*animaux*] ٥٢, l. 10.

الروح الحيوانىّ *l'esprit animal* ٥٢, l. 1 ; ٥٦, l. 12 ; ٥٨, l. 3, l. 4, l. 5, l. 9, l. 10-11 ; ١٠٣, l. 3 ; etc.

الروح الحيوانىّ الذى مسكنه القلب *l'esprit animal, logé dans le cœur* ٦٤, l. 10.

الارواح الحيوانية *les esprits animaux* ١٠٣, l. 7.

العالم الروحانىّ *le monde spirituel* ٦٤, l. 8.

الصُّوَر الروحانيّة *les formes spirituelles* ١١٤, l. 1 ; ١٢٠, l. 8-9.

الارواح الربّانيّة *les âmes souveraines* ١٣٣, l. 3-4, (voir trad., p. 98, l. 12 et n. 1).

المعانى الروحانيّة *la signification mystique* ١٣٧, l. 1.

ايّدك الله بروح منه *que Dieu t'assiste d'une inspiration venant de lui !* ١٥٥, l. 1 ; cf. Appendice II, 3[e] paragr. au début et 1[re] n. de ce paragr.

رود — الإرادة *la volonté* [*mystique*] ٦, l. 4 (cf. trad., p. 5, n. 2).

مُريد *moutonnier* ١٥٤, l. 4.

au pl. مُريدون *disposés à se laisser guider*, à entrer dans la voie (mystique) ١٤٨, l. 5.

روض — رياضة *exercice* [*mystique*], ascèse, entraînement mystique ٦, l. 4 (voir trad., p. 5 n. 2) ; ٦, l. 9 ; cf. ١١٩, l. 3.

أرْتياض (comme رياضة) *exercice* (mystique), ٦, l. 7 (2 fois).

ز

زمن — بالزّمان *chronologiquement* (voir بالذات sous ذ) ٨٨, l. 2.

» *au point de vue chronologique* ٨٨, l. 4.

بغير زمان *en dehors du temps* ٨٨, l. 5-6.

زول — امر لم يزلْ موجودًا فيما سَلَفَ *une chose qui n'a jamais laissé d'exister dans le passé* (une chose que l'esprit ne cesse jamais de trouver existante, si loin qu'il remonte dans le passé ; une chose prééternelle, éternelle *a*

parte ante) ٨١, l. 3-4 ; cf. ٨٣, l. 10 لم يزل كما هو *il a toujours été tel qu'il est.*

زيد — زائد على *surajouté à*, accessoire à ٦٣, l. 8, l. 9, l. 12 ; ٦٤, l. 6, l. 11 ; ٦٥, l. 10 ; ٦٨, l. 5, l. 9 ; etc.

س

سبب — سَبَب *cause* ٩٠, l. 10 (2 fois) ; ١٣٣, l. 8.

» *condition* ١١١, l. 7.

سبب لِ *cause de* ١٣٩, l. 11.

سبع — أسابيع (pl. de أُسْبُوع) *septénaires* (périodes de sept années chacune) ٥٣, l. 1 ; ٧٥, l. 5 ; ٩٠, l. 3 ; ١٣٥, l. 10.

سردق — سُرادق العذاب *un tourbillon de tourments* ١٣١, l. 5.

» *le tourbillon du châtiment* ١٥١, l. 9-10.

سرمد — سَرْمَدِيّ *sans fin, éternel*, dans l'avenir (comme أَبَدِيّ) (mais ordinairement : éternel à la fois dans le passé et dans l'avenir), ٣, l. 4 ; ٩٦, l. 4.

تَسَرْمُد *perpétuité* ١٣٣, l. 8.

سفل — يتحرّك... عُلُوًّا... سُفْلاً *il se meut... vers le haut... vers le bas* ٦٤, l. 3-4.

الحركة الى أسْفَل *le mouvement vers le bas* ٦٧, l. 1 (cf. l. 2) ; cf. ٨٤, l. 6.

لا يمكن ان يتحرّك الى فوق ولا الى اسفل *il ne saurait se mouvoir ni vers le haut ni vers le bas* ٦٩, l. 7-8.

النُزول الى اسفل *descendre, se mouvoir vers le bas* ٧٢, l. 3 ; ٧٣, l. 2.

الى جهة السفل *vers le bas* ٦٢, l. 5 ; ١٠٣, l. 11-12.

سكن — سَكينة (myst.) *quiétude parfaite* ٦, l. 10.

سلب — سَلْب voir صفة sous و.

سمت — سَمْت — على سَمْت رُؤُس الساكنين فيه *au zénith* [littéral[t] : dans la direction des têtes des habitants du lieu. Le mot *zénith* et le mot *azimut* sont deux déformations du mot arabe سَمْت (le second avec l'article : السَّمْت)] ٢٣, l. 4-5.

سَمْت الرَّأْس *le zénith* (la direction de la tête) ٧٨, l. 5.

على سَمْت رأسه *au zénith* (du lieu de l'observateur) ٧٨, l. 3 ; cf. l. 4.

مُسامتة رؤُس اهله *zénith* (du lieu) ٢٣, l. 6-7.

المُسامتة *la culmination* [du soleil au zénith] ٢٣, l. 8.

سامت رؤُس اهلها *être au zénith* d['une région] ٢٣, l. 9-10.

سهل — سُهَيْل [*l'étoile*] *Sohaïl* (Canope) ٧٨, l. 8.

سوى — تَسْوِيَة *parachèvement*, cf. sous نفخ.

خَطّ الاِسْتِواء *l'équateur, la ligne équatoriale* ٢٠, l. 7 ; ٢٠, l. 11-٢١, l. 1 ; ٢١, l. 3 ; ٢٣, l. 9 ; ٧٨, l. 9-10.

سير — الكواكب السيّارة les astres errants, *les planètes* ٧٩, l. 11.

ش

شبه — المتشابهات *les passages ambigus des textes sacrés* ١٥٣, l. 13.

شخص — شَخْص *individu* ٥١ l. 2 ; ٥٧, l. 1, l. 12 ; etc.

» *corps* (individuel) ٥٠, l. 7.

pl. أشخاص *individus* ٤٦, l. 9 ; ٤٧, l. 3 ; ٥١, l. 2 ; ٥٧, l. 3, l. 12 ; ٥٨, l. 13 ; etc.

شرق — الحكمة المُشْرِقيّة (myst.) *la philosophie illuminative* : sous-titre ; ٤, l. 1 ; cf. p. V, l. 14 et n. 1. — L'expression équivalente الفلسفة المشرقيّة qui suit est une nouvelle preuve que الحكمة المشرقية doit se vocaliser مُشْرِقيّة et se traduire par *illuminative* : « *falsafa* (c. à. d. philosophie *grecque*) *orientale* » n'aurait pas de sens.

الفلسفة المُشْرِقيّة (myst.) *la philosophie illuminative* ١٤, l. 13 ; ١٥, l. 1.

شرى — شَرايين (pl. de شِرْيان) *artères* ٣٢, l. 9.

شكل — شَكْل *figure* (géométrique) ٢٣, l. 11 ; ٧١, l. 1, l. 3, l. 11 ; ٧٧, l. 11 ; etc.

» *forme extérieure* ٤٦, l. 9.

pl. أَشْكال *formes* (linéaments) ١٤٠, l. 11.

شهد — شَهادة perception sensible — عالَم الشَهادة *le monde sensible* (voir sous عالَم).

شاهَد *apercevoir* ٤٨, l. 9.

» *apercevoir à nu* ١٤٤, l. 10.

» *constater* ٤٠, l. 1 ; ٤٤, l. 8.

» *contempler* ١٤٥, l. 10.

» *percevoir* (myst.) ١٢١, l. 2 ; ١٢٢, l. 2, l. 10 (2 fois) ; ١٢٧, l. 4 ; ١٢٨, l. 7 ; etc.

» *voir* [intuitivement] (myst.) ١٢٨, l. 1, l. 6, l. 11 ; ١٢٩, l. 3 ; ١٣٠, l. 2, l. 6 ; etc.

» *voir intuitivement* ١٢٧, l. 6.

» *avoir l'intuition de* ٩٦, l. 3 ; ٩٩, l. 10 ; ١١٤, l. 6 ; ١١٧, l. 2 ; ١٢٦, l. 6.

» éprouver, *recevoir* (des bienfaits manifestes, etc.) ١٣٨, l. 12.

مُشاهَدة *intuition* (soit naturelle, soit mystique) (opposé à نَظَر *spéculation*, connaissance discursive) ٤, l. 4 ; ٥, l. 12 ; ٦, l. 2.

» *intuition* (mystique) ١٠, l. 12 ; ٩٦, l. 8, l. 10, l. 11 ; ٩٧, l. 3, l. 10 ; ٩٩, l. 11 ; ١٠٧, l. 9 ; etc.

» *intuition extatique* ١٨, l. 10 ; ١٤٣, l. 3.
» *vision intuitive* (myst.) ٩٦, l. 2 ; ٩٧, l. 1 (2 fois).
» *vision* (myst.) ٩٧, l. 4.
» *perception actuelle* ٣٤, l. 12.

ص

صدق — أُولو الصِّدْق (myst.) *ceux qui possèdent la vérité* ١٢٧, l. 4.
صرف — تَصَرُّف *libre examen* ١٣٧, l. 3, l. 10.
صلح — صُلوح *aptitude* ٧٤, l. 2.
الإصطلاحات الخاصّيّة *la terminologie technique* (littéralt. : les termes techniques spéciaux) ٦, l. 1.
صنف — صِنْف *espèce* [subdivision du *genre* (جِنْس) ; synonyme de نَوْع mais un peu moins technique] ٥٧, l. 2, l. 3.
pl. أصْناف *espèces* ٥٤, l. 10 ; ٥٧, l. 2 ; ٨٨, l. 13 ; ١١٠, l. 6.
» *sortes* ٥٥, l. 7 ; ٦٤, l. 13 ; ١١٠, l. 8 ; etc.
pl. صُنُوف *diverses sortes* ٦٥, l. 6 ; ١١٦, l. 1.
صور — صُورة *forme* (le plus souvent au sens aristotélicien : voir trad., p. 25, n. 1) ٦٤, l. 13 ; ٦٥, l. 2, l. 7 ; ٦٦, l. 5, l. 6, l. 7, l. 8, l. 9, l. 11 ; etc. ; (en particulier : définition de la forme d'un corps) ٧٤, l. 2-3 : فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده وصورته *l'aptitude d'un corps à certains mouvements à l'exclusion de certains autres, c'est sa disposition et sa forme* ; cf. ٨٥, l. 6-7.
» *image* (au sens courant) ٢٩, l. 4 ; ١٢٧, l. 8 ; ١٢٨, l. 3, l. 4, l. 8, l. 9 (2 fois) ; etc.
» *forme* (aspect, silhouette), ١٣٩, l. 12.
» *aspect* ٤٦, l. 9 ; ١٤٠, l. 11.
» *forme*, *image* (sens intermédiaire entre forme au sens aristotélicien et image) ٢٩, l. 5, l. 7, (2 fois) ; voir trad., p. 25, n. 1.
pl. صُوَر (même sens intermédiaire que ci-dessus) ٢٩, l. 7.
» *formes* ٦٤, l. 7, l. 8 ; ٦٦, l. 3 ; ٦٩, l. 13 ; ٧٠, l. 5 ; etc.
» *images* ١٣٣, l. 1.

ض

ضرّ — ضَرورة *nécessité* ١٠٨ l. 5.
ضرورته *ce qui lui est nécesssaire* ١٠٩, l. 11.

بقدر الضرورة *dans la mesure du nécessaire* ١٠٩, l. 6.

ضرورىّ *nécessaire* (voir واجب) ١٠٩, l. 4.

ضرب — ضَرْب *genre* (moins technique que جنس) ١١٣, l. 10 ; ١١٤, l. 2, l. 5 ; l. 9 ; ١١٥, l. 9 ; ١١٦, l. 6.

au duel *deux sortes* ١١٨, l. 1, l. 7.

pl. أضْرُب *genres* ١١٠, l. 5 ; ١١٣, l. 9 ; ١١٤, l. 9.

» *sortes* ١١٧, l. 6.

pl. ضُروب *genres* ١١٥, l. 8 ; ١١٦, l. 3.

ضُروب الرجس *souillure quelconque* ١١٤, l. 3.

ضن — كتاب مَضْنون به *un livre ésotérique* (l'expression complète est كتاب مضنون به على غير اهله littéral[t] : *un livre dont on doit être avare envers qui n'en est pas digne*, envers qui n'est pas initié) ١٧, l. 8-9.

كتب مَضْنون بها *des livres ésotériques* ١٧, l. 1, l. 9-10.

كتبه المضنون بها *ses écrits ésotériques* ١٨, l. 4.

تلك المضنون بها *ces livres ésotériques* ١٧, l. 3.

الاسرار المضنون بها على غير اهلها *les secrets que l'on doit cacher à ceux qui n'en sont pas dignes* ١٥٥, l. 10 - ١٥٦ , l. 1.

ط

طبع — طبيعة *nature* (d'un corps inanimé) ٦٥, l. 7 ; ١٠٢, l. 1 (au pl. طبائع ١٠٢, l. 2).

» *tendance naturelle* ١٠١, l. 11.

علم الطبيعة la science de la nature, *la physique* ١٣, l. 1-2.

العلوم الطبيعيّة *les sciences physiques* ٢١, l. 5.

الطبيعيّون *les naturalistes* ٣٢, l. 11 ; ٥١, l. 2.

ما بعد الطبيعة *le supraphysique* ٩, l. 8, l. 10.

طرق — الطريق *la voie* (mystique) ١٥٦, l. 9.

طلق — الجسم على الإطلاق le corps absolu, *le corps en soi* ٧٢, l. 9.

طوف — طائفة (voir sous جملة).

طول — طُول *longueur* (voir sous قطر).

ظ

ظن — الظُنون المُعترضة *les mauvaises pensées* (cf. وسواس) ١٣٧, l. 11.

ظهر — ظاهِر *sens extérieur* (sens exotérique) ١٣٧, l. 2.

» *sens exotérique* (opposé à باطِن *sens ésotérique*) ١٥, l. 4 ; ١٥٠, l. 3.

ع

عدّ — إستِعْداد *disposition* ٢٨, l. 12 ; ٤٨, l. 11 ; ٧٣, l. 13, l. 15 (2 fois) ; ٧٤, l. 3 (voir صورة) ; ٨٥, l. 7, l. 9 ; etc.

استعدادًا الاعلى *le plus élevé possible* ٢٠, l. 9.

pl. استعدادات *dispositions* ٢٨, l. 14.

عدل — مُتعادِلة *qui se font équilibre* ١٠٢, l. 6.

اعْتدال *équilibre* ٢٨, l. 1 ; ١٠٣, l. 1, l. 4.

» *juste proportion* ٢٧, l. 4.

مُعتدِل *équilibré* ١٠٤, l. 8.

عدم — عَدَم *non-existence* ١٣٣, l. 6, l. 9 ; ١٣٤, l. 2.

العدم (= τὸ οὐδέν) *le néant* (ce qui n'existe absolument pas) ١٣, l. 14 ; ١٤, l. 6 ; ٨١, l. 3, l. 4 ; etc.

» (= τὸ μὴ ὄν) *le non-être* (ce qui manque à un être, ce qui n'existe pas dans l'être en question mais peut exister en d'autres êtres) ٨٩, l. 11 (3 fois). (Voir trad., p. 67, n. 3).

عرض — عَرَض *survenir par accident* (au sens aristotélicien) — عرض له التكثّر بوجه مّا *la multiplicité est survenue en lui par accident, à un certain point de vue* ٥٧, l. 11 ; ٥٨, l. 11 (cf. sous لحق).

بالعَرَض *par accident* (opposé à بالذات *par essence*) ١٠٩, l. 5 ; ١١٣, l. 11.

الظنون المعترضة *les mauvaises pensées* ١٣٧ , l. 11. (Cf. sous وسواس).

عَرْض *largeur* (voir sous قطر).

عرف — عارف *intelligent* ٩٩, l. 3 ; ١٠٥, l. 4.

» *mystique* : titre de αβγ, l. 3 ; préambule de BP αβγ, p. ٣, n. 1, l. 5. (Voir الواصلون العارفون sous وصل).

مَعْرِفة *connaissance* (intime, mystique) *de Dieu* ١٥٥, l. 4.

» *science* de haut degré ٨٠, l. 3 ; ٩٠, l. 2. D'une manière générale معرفة s'oppose à عِلْم science, comme la connaissance approfondie, la maîtrise dans un art ou une science s'oppose à la connaissance plus ou moins superficielle, livresque, de cet art ou de cette science.

» *notion* naturelle de Dieu gravée dans l'âme ٩٢, l. 4

العارف والمعروف والمعرفة *l'intelligent, l'intelligible et l'intelligence* ١٠٥, l. 7.

مَعارِف (pl. de مَعْرِفة) arts en général, ici plus particulièrement, *éducation littéraire* ٥, l. 1.

مُعارَفة *connaissance* (intime, mystique, de Dieu) ٧, l. 1.

عرق — عروق (pl. de عِرْق) veines ٣٢, l. 10.

عصب — عَصَب (collectif) *nerfs* ٥٢, l. 7.

pl. أعصاب *nerfs* ٥٢, l. 8.

عضو — عُضْو (pl. أعْضاء = τὰ μέρη : les parties d'un organisme, les membres ou organes) :

» *membre ou organe* ٥٢, l. 8, l. 11.

» *organe* ٣١, l. 9 ; ٣٢, l. 4, l. 5; ٣٩, l. 8 (2 fois), l. 9, l. 10, l. 12; ٤٠, l. 3, l. 8 ; etc.

pl. أعْضاء *parties* (d'un organisme) ٣٢, l. 10, l. 12 ; ٤٠, l. 2.

» *membres ou organes* ٥١, l. 4, l. 5 ; ٨٠, l. 9.

» *membres et organes* ٥٠, l. 9 ; ٥١, l. 3 ; ٥٥, l. 3 ; ٨٩, l. 1.

» *membres* ٣٨, l. 9 ; ٥٧, l. 12.

» *organes* ٣١, l. 5 ; ٤٠, l. 6, l. 9 ; ٤٢, l. 13 ; etc.

اعضاء ظاهرة *organes externes* ٣٩, l. 6, l. 10.

الاعضاء الظاهرة والباطنة *les organes externes ou internes* ٥٧, l. 3-4.

عقل — عَقْل *intellect* ١٢٢, l. 4.

» *raison* ١٢٦, l. 8 (2 fois), (en voir l. 9-10 une définition) ; cf. Appendice III, dern. n. du 2e paragr.

» *entendement* ٢٨, l. 3.

المَعْقول *la raison* (opposé à المَنْقول *la tradition*) ١٤٤, l. 11.

حُكْم المعقول *le décret de la raison* ١٢٥, l. 6 ; ١٢٦, l. 7.

احكام العقل *les décrets de la raison* (voir sous حكم).

علّ — عِلّة *cause* ٨٦, l. 8.

مَعْلول *effet* ٨٦, l. 9 ; ٨٨, l. 5.

» *causé* ٨٩, l. 11.

علم — عِلْم *science* ١٢, l. 13 ; ١٣, l. 7 ; ١٨, l. 5, l. 6 ; etc. ; cf. p. XVI n. 5.

العلم النّظرىّ *la science spéculative* ٥, l. 9.

علم المَنْطِق *la logique* ١٢, l. 4, l. 6.

علم الطبيعة *la physique* ١٣, l. 1-2.

علم الهَيْئة *la science du ciel, l'astronomie* (voir هَيْئة sous هيأ).

عُلوم (pl. de عِلْم) *sciences* ٥, l. 4 ; ١٢, l. 8 ; etc.

علوم التعاليم *les sciences mathématiques* (تعاليم = τὰ μαθήματα) ١٢, l. 4.

» *les sciences exactes* ٢٢, l. 10-11.

العلوم الطبيعيّة *les sciences physiques* ٢١, l. 5.

العالِم والمَعْلوم والعِلْم *le connaissant, le connaissable et la connaissance* ١٠٥, l. 7-8.

عالَم الحِسّ *le monde de la sensation* ١٤٣, l. 4.

» *le monde sensible* ٧٢, l. 9 ; ٧٤, l. 11 ; ١٣٤, l. 13.

العالَم الحِسّىّ *le monde sensible* ١٣٣, l. 12.

العالم المَحْسوس *le monde sensible* ٩٠, l. 8-9 ; ١٢٥, l. 8 ; ١٢٦, l. 1 ; etc.

عالم الشهادة *le monde sensible* ١١, l. 2.

العالم العقلى *le monde intelligible* ٧٢, l. 8.

العالم المَعْقول *le monde intelligible* ٩٠, l. 9.

العالم الروحانى *le monde spirituel* ٦٤, l. 8.

العالم الإلهى *le monde divin* ١٢٧, l. 2 ; ١٣١, l. 12 ; ١٣٣, l. 13 ; ١٣٤ l. 1, l. 2 ; etc.

عالم الكَوْن والفساد *le monde de la génération et de la corruption* (formé des quatre éléments et de leurs combinaisons, et enfermé dans la concavité du ciel, c. à. d. de la plus petite des sphères célestes, la sphère de la lune) ٥٥, l. 5-6 ; ٦٥, l. 4-5 ; ٦٨, l. 8 ; etc.

العالم الأكبر *le macrocosme* ٨٠, l. 12.

علو — يتحرّك عُلُوًّا *il se meut vers le haut* ٦٤, l. 3-4.

يتحرّك الى جهة العُلوّ *il tend vers le haut* ٦١, l. 12 ; cf. ١٠٣, l. 11.

عمّ — عَوامّ (pl. de عامّ) — جُمْهور العوامّ *la grande masse* [le vulgaire, par opposition à الخواصّ (pl. de خاصّ) l'élite, les spécialistes] ١٥٤, l. 2.

عمق — عُمْق *profondeur* (voir sous قطر).

عمل — عَمَل *pratique* de l'ascèse (par opposition à نَظَر عِلْمِيّ *spéculations théorétiques*) ١١٧, l. 11 - ١١٨, l. 1.

عنصر — عَناصِر (pl. de عُنْصُر) [les quatres principes, les quatre] *éléments* ٩٩, l. 14.

عنى — مَعْنىً *notion* ٦٨, l. 5 ; ٧٠, l. 1, l. 2, l. 4, l. 6 (2 fois), l. 7 ; ٨١, l. 11 ; etc. (Voir trad., p. 52, n. 1).

» *idée* ٧٤, l. 6 (2 fois).

معنى كُلّى *idée générale* ١٢٦, l. 10.

» *attribut* ٦٣, l. 12, l. 13 ; ٦٤, l. 11, l. 13 ; ٦٥, l. 9 (2 fois); etc. au duel : *deux attributs, deux notions* ٦٣, l. 15 ; ٧١, l. 9, l. 12.

معنى الجِسْميّة *l'attribut corporéité* ٦٤, l. 1, l. 3, l. 6 ; ٦٥, l. 9, l. 10, l. 12 ; etc.

معنى زائد على الجسميّة *propriété surajoutée à la corporéité* ٦٣, l. 8, l. 9 ; cf. l. 12.

زائدة على معنى الصورة *surajoutée à la notion de la forme* ٦٨, l. 5-6.

لم يكن له معنى *n'a pas de raison d'être* ١٢٣, l. 9 ; ١٤٦, l. 11.

إلّا على معنى أنّ *que si l'on se représente*, qu'à condition de se représenter ٨١, l. 12.

مَعانٍ (pl. de معنى) *notions* ١٢٤, l. 11.

» [les] *intelligibles* ١٢٧, l. 3.

» *attributs* ٦٨, l. 8, l. 9, l. 12 ; ٦٩, l. 6.

المعانى الروحانيّة *la signification mystique* (voir sous رومز).

الغوص على المعانى *l'approfondissement du sens caché des symboles* ١٣٧, l. 8.

عين — عَيْن essence, substance :

» *nature* (intime) ١٠, l. 14.

pl. أعْيان — اعيان الموجودات *les objets mêmes* ١٤٣, l. 9.

غ

غرز — الحارّ الغريزيّ *la chaleur naturelle* (voir sous حارّ).

غرق — أسْتغراق (myst.) *absorption* ١٠٨, l. 10 ; ١٢٧, l. 5.

غشي — غاشٍ (myst.) *illumination soudaine* ٦, l. 9.

pl. غواشٍ *illuminations soudaines* ٦, l. 6.

غير — مُغايِر لِ *distinct de*, autre que ١٢٣, l. 2.

يغاير بها ذاتَ الحقّ *par laquelle il se distinguât de l'essence du Véritable* ١٢٢, l. 11 — ١٢٣, l. 1.

غايَرَ كلٌّ واحد منهما الآخَرَ *chacun d'eux n'est pas l'autre,* est un autre que l'autre ٦٣, l. 13.

مُغايَرة *distinction numérique* ١٢٦, l. 3.

مُغايَرة الذوات بعضها لبعض *la séparation numérique des essences l'une d'avec l'autre* ١٢٤, l. 10.

تَغَيُّر *changement* qualitatif (c. à. d. passage d'un état à un autre sans changement de la forme substantielle, spécifique, ٣٨, l. 8 ; ٨٢, l. 3, l. 4 ; ٩٩, l. 2 ; etc.

مُتغايِر *divers* ٥٦, l. 2.

ف

فرد — أنْفَرَدَ *s'individualiser* ٥٦, l. 2.

ينفرد به عن *qui le singularise par rapport à* ٦٣, l. 12.

ما تنفرد به عن *ce qui la distingue de* ٦٤, l. 1-2.

ينفرد به هو وحده *par cet [attribut] il se singularise et s'isole* ٦٥, l. 11.

مُنفَرِد *individuellement distinct* ٥٦, l. 5.

فرق — فريق (voir sous جملة).

ذات مُفارِقة *essence séparée* [de la matière] ١٢٧, l. 9-10 ; ١٢٨, l. 2-3, l. 7, l. 11 ; ١٣٠, l. 2-3.

ذَوات مُفارِقة *essences séparées* [de la matière] ١٢٤, l. 7-8, l. 13 ; ١٣٢, l. 3.

الذوات المفارقة للمادّة *les essences séparées de la matière* ١٢٤, l. 1-2 ; cf. ١٣١, l. 1.
الذوات المفارقة لعالم الحسّ *les essences séparées du monde sensible* ١٤٤, l. 4.
القوى المفارقة للموادّ *les facultés séparées de toute matière* ١٢٠, l. 9.
امور غير مفارقة للاجسام *choses inséparables des corps* ١٣٣, l. 2.
فرقد — الفَرْقَدان *les deux Farqad* ٧٨, l. 9. (Voir trad., p. 59, n. 3.
فسد — فَسَدَ *périr* ٧٤, l. 14, l. 15 ; ٧٥, l. 1 ; ٩٥, l. 7.
» *se corrompre* ٩٢, l. 12 ; ١٣٢, l. 3, l. 5, l. 7.
فاسِد *corruptible* ٩٩, l. 7.
فَساد *corruption* ٩٢, l. 12 ; ٩٣, l. 2 ; ٩٩, l. 2 ; etc.
» action de *périr* ٧٤, l. 14, l. 15 ; ٩٥, l. 7.
» *destruction* ١١١, l. 5, l. 7.
» voir عالم الكون والفساد sous علم.
أفْسَدَ *faire évanouir* ١١٧, l. 3.
فصل — فَصْل *différence spécifique* ٦٤, l. 14.
انْفِصال *séparation* ٨٦, l. 3 ; ١٠٥, l. 8 ; ١٢٦, l. 2.
خواصّ ينفصل بها بعض عن بعض *des propriétés par lesquels ils se différencient* (voir فصل) *les uns des autres* ٦٦, l. 3-4 ; cf. ٦٨, l. 4.
فطر — فِطْرة (le) *naturel*) ١٤٨, l. 2.
» *esprit* ١٢, l. 3.
» *intelligence* ٧, l. 11 ; ١٦, l. 14.
» *intelligence native* ٧٥, l. 12; ٧٧, l. 10; cf. Appendice VI, vers la fin du 1^er^ paragr.
» Cf. pp. XIII à XVII.
pl. فِطَر (le) *naturel* [des hommes] ١٤٧, l. 7.
نقص فِطَرهم *leur infirmité naturelle* ١٥٠, l. 9.
فعل — فِعْل *action* ٥٢, l. 8 ; ٨٤, l. 12 ; ٨٥, l. 11 ; etc.
» *acte* ٥٢, l. 2 (2 fois), l. 3 (2 fois), l. 4 (2 fois), l. 5, l. 6 ; etc.
» *fonction* ٣٩, l. 10 ; ٤٤, l. 8 ; ٥٦, l. 5 ; ٦٥, l. 5 ; au duel ٦٧, l. 8.
» *fonctionnement* ٥٢, l. 11.
» *œuvre* ٨٧, l. 2 ; ٨٨, l. 7 ; ١١٠, l. 11.
pl. أفعال *actions* ٧٣, l. 6, l. 8 ; ٩٨, l. 1, l. 13.
» *modes d'action* ٥٥, l. 9.
» *actes* ٤٥, l. 10 ; ٦٠, l. 13, l. 14 ; ٦١, l. 5, l. 6 ; etc.
» *fonctions* ٣٩, l. 13; ٤٤, l. 5; ٥٦, l. 11; ٥٨, l. 2, l. 3, l. 14; etc.
» *facultés* (perceptives ou actives) ٣٩, l. 6.
» *facultés actives* ٣٩, l. 5.

بالفعل *en acte* ٩٣, l. 9, l. 12 (2 fois) ; ٩٤, l. 1, l. 2, l. 4, l. 5 ; ٩٧, l. 2, l. 4.

» *actuel* (en acte) ٩٦, l. 8 ; ٩٧, l. 3 ; ٩٩, l. 10.

فاعل *cause efficiente* ٧٣, l. 12 ; ٧٤, l. 2, l. 5, l. 9.

» *agent* ٥٢, l. 12 ; ٧٤, l. 11 ; ٧٥, l. 3 ; ١١١, l. 2, l. 11 ; etc.

» *auteur* ٨٢, l. 10 (2 fois) ; ٨٣, l. 1, l. 8 ; ٨٥, l. 11 ; etc.

فاعل للصورة *un Auteur de la forme* ٧٣, l. 10.

فكر — البحث الفِكْرىّ *la réflexion*, la méditation ٥, l. 9.

فلسف — فَلْسَفَة (translitération du grec φιλοσοφία) *la philosophie* (grecque ou gréco-musulmane ; le terme حِكْمَة, *sagesse, philosophie*, peut avoir un sens plus étendu) ١١, l. 13 ; ١٢, l. 4 ; ١٣, l. 11 ; ١٤, l. 8, l. 11 ; ١٨, l. 9.

» voir الفلسفة المَشْرِقيّة sous شرق.

فلاسفة (pl. de فَيْلَسوف) *falâcifa, philosophes* (grecs ou gréco-musulmans, mais surtout grecs) ١٥, l. 8 ; ٢٠, l. 10.

مُتَفَلْسِفة (pl. de مُتَفَلْسِف) *philosophes* (modernes) : littéralt. philosophisants, disciples des grands falâcifa ١٥٥, l. 8.

فلك — فَلَك *sphère* (céleste) ٧٩, l. 13 ; ٨٠, l. 4 ; ٨٥, l. 1 ; ١٢٧, l. 6, l. 7, l. 10 ; etc.

الفلك *le ciel* (l'ensemble des sphères célestes) ٨٥, l. 11.

pl. أفلاك *sphères* (célestes) ٧٩, l. 12 ; ٨٠, l. 9 ; ٩٨, l. 14 ; etc.

فنى — الفَناء عن نفسه *l'évanouissement de la conscience de soi* (en sanscrit *nirvâna*) ١٢٠, l. 6-7. (Voir trad., p. 86, n. 1).

الفناء التامّ *le complet anéantissement* [*de la conscience de soi*] ١٢٧, l. 5.

فَنِىَ عن ذاته *perdre le sentiment de son essence* (ou de soi-même) ١٢٢, l. 8-9.

فوق — إلى فَوْق *vers le haut* ٦٩, l. 8 ; ٧٣, l. 15.

صعد الى فوق monter, *se mouvoir vers le haut* ٧٣, l. 3.

حُرِّكَتْ الى جهة فوق بالقسر *ils ont été mus vers le haut par contrainte* ٦٧, l. 1-2. (Voir بالقسر sous ق).

فيض — فاضَ *rejaillir* (au sens figuré) ٣٩, l. 12.

فَيْض *émanation* (au sens néoplatonicien) ٨٩, l. 5.

فَيَضان *émanation* (au sens néoplatonicien) ٢٨, l. 3.

» *influx* ١١٤, l. 1.

» (au sens physique) la lumière du soleil *est répandue* sur le monde ٢٨, l. 4.

فائض *qui émane* ٩٤, l. 13.

فيّاض *qui se répand* ٢٨, l. 11.

ق

قبل — قَبِل recevoir et manifester l'action de la lumière, de l'Ame :

قبل الضوء *recevoir l'action de la lumière* ٢١, l. 11.

قبل الإضاءة *recevoir l'action de la lumière* ٢١, l. 8 (cf. même ligne et l. 9 le maçdar قبول).

قبول الضياء *la réflexion de la lumière* ٢٨, l. 7 ; ٢٩, l. 3.

قبوله للروح [sa faculté] *de recevoir l'Ame* [*et de la manifester*] ٢٩, l. 5.

قدم — قِدَم *prééternité, éternité dans le passé* ٨١, l. 6 ; ٨٣, l. 10 ; ٨٦, l. 1, l. 12.

قديم éternel dans le passé, *prééternel* ٨٣, l. 11 ; ٨٥, l. 2 ; ٨٦, l. 13.

مُقدِّمات (pl. de مُقدِّمة) *prémisses* (d'un raisonnement) ٧, l. 9 ; ٢١, l. 12.

قسر — حُرِّكت الى جهة فوق بالقَسْر [des corps lourds] *ont été mus vers le haut par contrainte* (c. à. d. d'un mouvement venu de l'extérieur et contraire à leur nature : en grec βία, en latin *vi*) ٦٧, l. 1-2 (cf. كارها).

قطب — القُطب الشمالىّ *le pôle nord* ٧٨, l. 9.

القطب الجنوبىّ *le pôle sud* ٧٨, l. 8.

قطر — أقطار (pl. de قُطر) — الاقطار الثلاثة . . . الطُّول والعَرْض والعُمْق *les trois dimensions de l'étendue... la longueur, la largeur et la profondeur* ٦٧, l. 7-8 ; ٧٠, l. 1-2 ; cf. ٧١, l. 2, l. 4, l. 6, l. 10-11 ; ٧٥, l. 6-7 ; etc.

قلب — قَلْب *cœur* (au sens propre) ٣١, l. 9 ; ٤٢, l. 7 ; ٤٣, l. 3 ; ٤٩, l. 12 ; etc.

» *cœur* (en un sens figuré : voir trad., p. 87, n. 4 et n. 5) ١٢١, l. 3, (2 fois), l. 4, l. 5, l. 6 (1^re fois); ١٢٢, l. 4 ; ١٢٩, l. 5; ١٣٠, l. 11.

» *cœur* (en un sens figuré qui incline vers le sens pascalien : voir trad., p. 87, n. 5) ١٤٤, l. 10.

pl. قلوب البشر *le cœur des humains* (en un sens figuré) ١٢١, l. 4-5.

قلد — تَقليد *autorité* (asservissement à la pensée ou aux préceptes d'autrui) ١٥٥, l. 9 (2 fois).

قلم — إقليم *climat* (translitération du grec κλίμα, inclinaison : zône de la terre comprise entre deux parallèles ٢٠, l. 11 ; ٢١, l. 2. (Voir trad., p. 18, n. 4).

قوم — قَوْم *école* (philosophique), en particulier celle des çoufis ١٠, l. 1. (Voir trad., p. 8, n. 1).

قائم على *perpendiculaire à* ٧٨ l. 10.

مَقام (myst.) *station* ١٢٢, l. 2, l. 3 ; ١٢٧, l. 4 ; ١٣١, l. 11 ; etc. (Voir trad., p. 88, n 1).

pl. مَقامات *extases* ۱۳۹, l. 1.

قوى — قُوَّة *faculté* ۱۰, l. 1 ; ۱٤, l. 8 ; ٥٦, l. 12 ; ۹۰, l. 11 ; ۹۱, l. 4 ; etc.

» *force* ٥, l. 13 ; ۲٥, l. 6; ۸٤, l. 2, l. 4 (2 fois), l. 11, l. 12 (2 fois); ۸٥, l. 3 ; etc. (Voir trad. p. 26 n. 1).

pl. قُوًى *facultés* ۲۹, l. 13 ; ۳۰, l. 5, l. 9 ; ۳۲, l. 4, l, 7; etc. (Voir trad. p. 26 n. 1).

» *forces* ۲۷, l. 3 ; ۱۰۲, l. 2.

بالقُوَّة *en puissauce* ۹۳, l. 8, l. 10 (2 fois), l. 13 ; ۹٤, l. 2, l. 4 (2 fois).

قيس — قِياس *raisonnement*, syllogisme ۸۱, l. 7.

pl. مَقاييس *raisonnements* ۷, l. 9.

ك

كبريت — الكِبْرِيت الأَحْمَر *le Soufre rouge*, c. à d. *la Pierre philosophale* ۱۱, l. 9. (Voir trad., p. 9, n. 2).

كثف — تَكْثِيف *condensation* ۱۱۳, l. 12.

كره — كارِهًا *par contrainte* (cf. بالقَسْر sous ق) (opposé à *volontaire* ou à *naturel*) ٤٥, l. 6.

كشف — مُكاشَفة révélation, *intuition extatique* ۱۸, l. 5.

كلّ — كُلِّيّات *idées générales*, universaux ۱۲٦, l. 13. (Voir معنى sous م).

كون — كَوْن *génération* (voir عالم الكون والفساد sous ع).

تَكَوَّن *naître* ۷٤, l. 14.

» *être formé* [*par génération spontanée*] ۱۳۸, l. 2.

تكوّن منه ماء *devenir eau* ۷٥, l. 1-2.

كيف — كَيْفِيّات (pl. de كَيْفِيّة) *qualités* ۷٤, l. 1.

الكيفيات المحسوسة عنها *les qualités sensibles* ٦٥, l. 6.

ل

لبّ — أَلباب (pl. de لُبّ intelligence, cœur) — أُولو الالباب *ceux qui savent comprendre* ۲۰, l. 4 ; ۱٤٤, l. 13.

لحق — وإن لَحِقَتْها الكثرة بوجه مّا *bien qu'affectés, à un* [*autre*] *point de vue, d'une multiplicité* ٦۰, l. 8-9. (Cf. sous عرض).

لاحِق *accompagnement* ۱۰٥, l. 9.

pl. لَواحِق *accompagnements* ۱۰٥, l. 9.

لواحق الاجسام *ce qui dépend des corps* ۱۳۳, l. 4.

لَواحِقها *ce qui en est une suite* ۱۱۸, l. 3.

لطف — تَلْطِيف *raréfaction* ۱۱۳, l. 12.

م

مثل — أَمْثِلَة (pl. de مِثال) *symboles* ١٤٤, l. 9.
أَمْثال (pl. de مَثَل) — ضَرَبَ الامثال *se servir d'allégories* ١٤٦, l. 3-4.
مدّ — مادّة *matière* (au sens aristotélicien) ٦٧, l. 6 ; ٧٢, l. 6 ; (voir trad., p. 55 n. 1) ; ٨٥, l. 8, l. 9 ; etc.
الإمْتِداد *l'étendue* ٧٠, l. 1, l. 4, l. 7, l. 8 (2 fois), l. 10 ; etc.
الامتداد الى الاقطار الثلاثة *l'étendue à trois dimensions* ٧٠, l. 5-6. (Cf. اقطار sous قطر).
مُمْتَدّ *qui s'étend* ٧٠, l. 9 ; cf. ٧٥, l. 9.
ممتدّ في الاقطار الثلاثة *étendu suivant les trois dimensions* ٧٥, l. 6-7.
مزج — مِزاج *mélange*, combinaison ٢٧, l. 5.
مِزاج الانسان *le composé humain*, l'organisme de l'homme ٢٧, l. 6.
الكيفيّات المزاجيّة *les qualités tempéramentales* ou des mixtes ٢١, l. 7. (Voir trad., p. 19, n. 2).
أَمْزِجة (pl. de مِزاج) *températures* ٩١, l. 4.
مشج — الأمْشاج *les humeurs séminales* ٢٧, l. 5.
مشى — المشّاؤن *les péripatéticiens* ١٤, l. 12.
موه — ماء *eau* (l'un des quatre éléments) ٦٩, l. 2 ; ٧٢, l. 12 ; ٧٣, l. 14 ; ٩٣, l. 1 (2 fois) ; etc.
الصورة المائيّة *la forme aqueuse*, l'aquéité ٧٣, l. 6.

ن

نتج — نَتائِج (pl. de نَتيجة) *conclusions* ٧, l. 9.
نجو — بِمُناجاة ربّه *en conversation familière avec son Seigneur* ١٣٨, l. 12.
نزه — تَنْزِيه *exemption* (d'imperfections) ١١٨, l. 2, l. 4 ; ١٣٣, l. 4.
تَنَزُّه *exemption* (d'imperfections) ١١٩, l. 2.
مُنَزَّه عن *exempt de* ٧٦, l. 4 ; ١٠٥, l. 2 ; ١٠٦, l. 1, l. 2 ; ١٤٦, l. 6.
نطق — (la racine نطق a les deux sens, connexes, de *parole* et de *raison*) (cf. λόγος, Verbum, Verbe).
غير الناطق *dépourvu de raison* ٩٥, l. 14 ; ١٠٦, l. 13 - ١٠٧, l. 1 ; ١٥٣, l. 6.
القوّة الناطقة *la faculté logique* ١٢٦, l. 9.
علم المَنْطِق *la logique* ١٢, l. 4, l. 6.
المنطق *la logique* ١٣, l. 1, l. 11.
نظر — نَظَر *spéculation* (pensée discursive, raisonnement, par opposition à la

pensée intuitive (مشاهدة) ١٨, l. 9 ; ٦٤, l. 9.

» *procédé spéculatif* ١٢٦, l. 11.

» *déduction* ١٢, l. 11.

» *recherches* ٥٥, l. 5 ; ٥٦, l. 13 ; ٦٦, l. 2.

» *point de vue* ٥٦, l. 8 ; ٥٧, l. 1 ; ٨١, l. 1 ; ١٢٥, l. 9, l. 10.

» action de *regarder* ٩, l. 6.

نظر عقليّ *spéculation intellectuelle* ٦٤, l. 9.

نظر عِلْميّ *spéculations théorétiques* (par opposition à عَمَل *pratique* de l'ascèse) ١١٧, l. 11 - ١١٨, l. 1.

اهل النظر *les spéculatifs* ٩, l. 7 ; ١١, l. 7.

نظريّ *spéculatif* (adj.) ٥, l. 9 ; ٧, l. 8 ; ١١, l. 1.

الناظِرون *ceux qui spéculent* ٨, l. 11.

النُّظّار *les spéculatifs* (ceux qui font profession de spéculer, qui font de la spéculation leur occupation habituelle) ٩, l. 3.

» *les philosophes* ٦٥, l. 1, l. 3, l. 7 ; ٧٢, l. 6.

تنظير *conformité* ٩, l. 12 (cf. trad., p. 7 n. 2).

نفخ — النَّفْخ والتَّسْوِيَة *l'insufflation et le parachèvement* ١٧, l. 4 ; (cf. trad., p. 15 n. 2) ; cf. ١٣١, l. 9.

نفس — نَفْس *âme* (en général) ١٣, l. 1.

» *âme*, au sens vulgaire : تَفِيضُ نَفْسُهُ *son âme s'exhale*, il rend l'âme ٣٨, l. 5-6.

pl. نفوس *âmes* ١٣, l. 13 ; ١٤, l. 1 ; ١٥, l. 9 ; ١٣٦, l. 5 ; ١٤٧, l. 7 ; ١٥٠, l. 5.

النفس الحيوانيّة *l'âme animale* (forme de l'*esprit animal*) ٦٥, l. 1 ; cf. ٦٦, l. 1.

النفس النباتيّة *l'âme végétative* (forme de ce qui tient lieu aux plantes de l'*esprit animal*) ٦٥, l. 3 ; elle est commune aux plantes et aux animaux ٦٧, l. 9-10.

نقص — نَقْص *défectivité* ٨٩, l. 9 ; ٩٥, l. 5 ; ١٣١, l. 4.

» *défaut* ٨٩, l. 11 ; ١٠٥, l. 2.

» *infirmité* ٩٩, l. 7 ; ١٤٧, l. 8 ; ١٤٨, l. 2.

نقص فِطَرهم *leur infirmité naturelle* ١٥٠, l. 9.

نقل — تَنَقُّل من مكان الى مكان *locomotion* ٦٨, l. 2-3.

المَنْقول (opposé à المَعْقول *la raison*) *la tradition* ١٤٤, l. 11.

نهى — لا نِهايةَ له *qui n'est pas délimité* ١١, l. 5.

illimité ٨١, l. 7.

sans limites ٧٥, l. 13 ; ٨١, l. 8.

infini ٨٤, l. 12 ; cf. ٩٤, l. 11.

لا نهاية لها *sans fin* ٨٥, l. 1.
» *infinie, infinies* ٦١, l. 11 ; ٩٥, l. 2 ; ٩٦, l. 2-3, l. 9.
لا نهاية لها من جهة الابتداء *sans commencement* ٨٣, l. 11.
الى غير نهاية *à l'infini* ٧٦, l. 5 ; ٨٣, l. 1 ; ٨٤, l. 8, l. 9.
» *sans fin* ٧٥, l. 10 ; ٧٦, l. 7.
مُمْتَدّ الى غير نهاية *dont l'étendue est infinie* ٧٥, l. 9 (cf. l. 9-10 ; ٧٦, l. 5, l. 7 ; ٧٧, l. 1).
كثرة لا تتناهى *une multitude infinie* ٦١, l. 8-9.
غير مُتناهٍ *infini*, ٧٦, l. 12 ; ٧٧, l. 9 ; ٨٦, l. 14 ; cf. ١٣٠, l. 10.
نور — نار *feu* (l'un des quatre éléments) ٢٨, l. 10 ; ٣١, l. 7 ; ٦٩, l. 4 ; ١٠٣, l. 4 ; ١٠٤, l. 1.
» *feu* [*de l'enfer*] ١٤٤, l. 9 ; ١٤٥, l. 8.
» (métaphoriquement) نار خاطره *le feu de sa pensée* ١٤٤, l. 10-11.
نوع — نَوْع *espèce* [subdivision du genre (جِنْس)] ٥٧, l. 2 (2 fois), l. 3, l. 6, l. 11 ; ٥٨, l. 7 (2 fois), l. 9, l. 13 ; etc.
pl. انواع *espèces* ٤٧, l. 1 ; ٥٥, l. 6 ; ٥٦, l. 15 ; etc.
نيل — النَّيْل (myst.) *l'obtention* ٧, l. 2.

ه

همز — هَمَزات الشَّياطين *les instigations des démons* ١٣٧, l. 12.
هوى — هَواء *air* (un des quatre éléments) ٦١, l. 12 ; ٦٢, l. 8 (3 fois), l. 11 ; ٦٩, l. 4 ; ٧٥, l. 1 ; ٩٣, l. 1 (2 fois) ; etc.
» air dans le sens de *température* ٢٠, l. 8.
هَوائيّ *aériforme* ٢٨, l. 1 ; ٣٠, l. 3, l. 8.
هيأ — عِلْم الهَيْئة *l'astronomie* (la science de la *figure* du ciel, des sphères, des astres, et de leurs mouvements) ٢٣, l. 8.
» *la science du ciel* ٧٩, l. 11-12.
هيولى — هَيُولَى ou هَيُولَى *hylè* (*matière* au sens aristotélicien) ٧٢, l. 6 ; ١٠١, l. 5. (Voir trad., p. 55, n. 2).
هيولانيّ *matériel* ٥, l. 6.

و

وجب — وَجَب على *être obligatoire pour* (qqn.) ١٠٦, l. 2, l. 12.
» *s'imposer à* (qqn.) ١٠٧, l. 2, l. 4, l. 6.
واجِب *obligatoire* (distinct, en principe, de ضروريّ *nécessaire*, mais

non sans dérogations : par exemple الوجود الواجب الوجود *l'Etre dont l'existence est nécessaire, l'Etre nécessaire*) ١٠٥, l. 11 ; ١٠٦, l. 10. (Voir الوجود sous وجد).

وجد — وُجود *existence* ٨١, l. 3, l. 7 ; ٨٢, l. 8, l. 9, l. 10 ; ٨٦, l. 2, l. 6, l. 7 ; etc.

» *réalité* ٨٥, l. 6, l. 7, l. 8 (2 fois).

الوُجود *le monde* ٤٧, l. 5 ; ١٣٠, l. 7 ; cf. trad., p. 38 n. 2.

» *l'univers* ٥٦, l. 4.

المَوْجود الواجب الوجود *l'Etre nécessaire* ٩١, l. 11 ; ٩٢, l. 7-8, l. 10-11 ; ٩٥, l. 4 ; etc.

الموجود الواجب الوجود بذاته *l'Etre dont l'existence est nécessaire par essence* ٨٩, l. 12.

مَوْجود [un] *être* ٩٠, l. 9 (au lieu de لموجود lire الموجود), l. 12 ; ٩٥, l. 11, l. 16 ; etc.

الموجود كلّه *la totalité des êtres*, l'univers ٦١, l. 7 ; cf. l. 8.

pl. المَوْجودات *les choses existantes* ٨٨, l. 7.

» *les choses qui existent* ٨٦, l. 7.

» *les êtres de l'univers* ٩٠, l. 5.

» *l'univers* ٨٩, l. 4.

الموجودات الحقيقيّة *les réalités véritables* ١٣٦, l. 4.

مُوجِد *qui fait exister* ١٣٣, l. 8.

وجه — بوَجْه مّا *à un certain point de vue* ٥٧, l. 11 ; ٥٨, l. 11 ; ٦٠, l. 9.

الى جِهَة فَوْق *vers le haut* ٦٧, l. 2.

الاجسام لا من جهة ما هى اجسام بل من جهة ما *les corps, non pas en tant qu'ils sont corps, mais en tant que* ٦٦, l, 2-3.

وحد — الواحد *l'Unique* (Dieu) ١٢٢, l. 9 ; ١٢٧, l. 7.

الوحدانيّة المَحْضة *l'unité pure* ١٨, l. 1.

إتّحاد *unification avec Dieu*, Append. VI, 2e n. du 1er paragr.

وزن — الميزان *la Balance* (signe du zodiaque : voir sous رأس).

وسوس — الوَسْواس *la tentation satanique* ١٣٧, l. 11.

وصف — وَصْف *attribut* ٨٣, l. 7.

» au duel ٧٣, l. 3.

» *propriété* ٦٣, l. 4.

» au duel ٦٣, l. 6.

» *qualité* ٦٩, l. 13.

pl. أَوْصاف *attributs*, ٩٥, l. 5 ; ١١٣, l. 9 ; ١١٩, l. 2 ; ١٤٤, l. 6.

» *propriétés* ٥٥, l. 8 ; ٦٣, l. 4, l. 6.

» *qualités* ٦٩, l. 9 ; ٨٥, l. 4.

» *caractères* ١١٣, l. 9, l. 10 ; ١١٤, l. 2, l. 5.
صفة *attribut* ١٧, l. 13.
» *attributs* ١١٨, l. 1, l. 2 ; ١٣٦, l. 12. (1re fois).
» *propriété* ٥٦, l. 6 ; ٧٠, l. 4.
» *qualité* ٦٩, l. 12 (2 fois)
» *caractère* ٧٥, l. 7, l. 8.
» *description*, particularités (de la résurrection) ١٣٦, l. 12 (2e fois).
pl. صفات *formes* ٨٩, l. 8, l. 9.
» *attributs* ٩٥, l. 5 ; ١٠٥, l. 9 ; ١٠٦, l. 1 ; ١١٧, l. 10 ; ١١٨, l. 3, l. 5 ; etc.
» *propriétés* ٩١, l. 6.
» *qualités* ٦٩, l. 12 ; ٨٣, l. 5, l. 6, l. 8 ; ٨٥, l. 10 ; etc.
» *caractères* ٥٥, l. 10.
» *déterminations* ٨٦, l. 4 ; ١٢٤, l. 7.
صفة إثبات *attributs positifs* ١١٨, l. 1.
صفة سلب *attributs négatifs* ١١٨, l. 2.
أوصاف إثباتية *attributs positifs* ١١٨, l. 6.
صفات الإثبات *attributs positifs* ١١٨, l. 3-4.
صفات الإيجاب *attributs [affirmatifs ou] positifs* ١١٨, l. 8, l. 13.
صفات النفي *attributs négatifs* ١١٩, l. 1.
هو من صفات الاجسام *est un apanage des corps* ٩٢, l. 13.
ما توصف به الاجسام *les déterminations des corps* ١٠٥, l. 5.
وصل — الوصول (myst.) *l'union intuitive* ٧, l. 7 ; cf. ١٤٤, l. 3, l. 7.
حقيقة الوصول (myst.) *l'union véritable* ١٢٧, l. 5.
الواصلون (myst.) *ceux qui sont arrivés à l'union* ١٧, l. 13 ; ١٤٤, l. 7.
الواصلون العارفون *ceux qui sont parvenus à l'union extatique* ١٣٠, l. 11 - ١٣١, l. 1.
مواصل (pl. de موصل) *degrés de l'union mystique* ١٨, l. 4.
اتّصال *conjonction* [avec l'Intellect actif] (dans deux citations d'Ibn Bâdja) : ٥, l. 2 ; ١٣, l. 4 ; voir trad., p. 3, n. 7.
» *réunion* ١٢٤, l. 11 ; ١٢٦, l. 2.
» *jonction* ٨٦, l. 3.
وضع — موضع *lieu* [*naturel*] (propre à chacun des quatre éléments) ٦٢, l. 11.
وفق — اتّفاق *rencontre* ١٢٦, l. 3.
وقت — وقت (myst.) *état momentané* ٦, l. 10.
ولد — تولّد *génération spontanée* ٢٦, l. 9 ; cf. ٢٧, l. 1.
ولى — ولاية (myst.) (*familiarité* [*avec Dieu*] ٨, l. 12 ; ٩, l. 3, l. 7 ; ١١, l. 8. (Voir trad., p. 6, n. 2).

اهل الولاية *les familiers de Dieu* ٩, l. 8, l. 12.

ى

يبس — يابس *sec* ٦٩, l. 9.
اليابس *le sec* ٢٧, l. 3. (Voir Appendice V).